

School of Theology at Claremont



1001 1392534

# ECCLESIA ORANS



DIE LITURGIE ALS  
MYSTERIENFEIER

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California













# ECCLESIA ORANS

ZUR EINFÜHRUNG  
IN DEN GEIST DER LITURGIE

HERAUSGEGEBEN VON  
DR. ILDEFONS HERWEGEN  
ABT VON MARIA LAACH

NEUNTES BÄNDCHEN  
DIE LITURGIE ALS MYSTERIENFEIER

FREIBURG IM BREISGAU 1923  
HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG  
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN  
LONDON, ST. LOUIS MO.



BX  
1973  
C32  
1923

# DIE LITURGIE ALS MYSTERIENFEIER

VON

DR. ODO CASEL O.S.B., 1886-1948  
ABTEI MARIA LAACH

DRITTE BIS FÜNFTE, VERBESSERTE AUFLAGE

5.—10. TAUSEND

FREIBURG IM BREISGAU 1923

HERDER & CO. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN  
LONDON, ST. LOUIS MO.

## Imprimatur

*Friburgi Brisgoviae*, die 3 Novembris 1922

Dr. Mutz, Vic. Gen.

---

## Imprimi potest

*Ex Abbatia B. M. V. ad Lacum*, die 24 Oct. 1922

† Ildefonsus, Abbas.

Alle Rechte vorbehalten.

Dem Andenken meines Mitbruders  
Augustinus Daniels



## Vorwort

### zur ersten und zweiten Auflage.

Die Besten unserer Zeit beseelt das Streben, aus all der Äußerlichkeit einer durch Industrialismus, Mammonismus, Demokratismus entgotteten Welt sich in die Tiefen der Seele zurückzuziehen und dort den geheimnisvollen Stimmen zu lauschen, die aus einer besseren Welt herübertönen. Es ist die Sehnsucht nach dem Mysterium. Aber dieses Verlangen, das heute mehr als je berechtigt ist, drängt leicht auf falsche Wege. Wer die weite See des Mysteriums befahren will, der muß einen sichern Lotsen bei sich haben. Deshalb verirren sich so viele in neblige Fernen, in gefährliche Einsamkeiten, weil ihnen der wahre Führer fehlt. Und doch haben wir in unserer Mitte eine mütterliche Freundin, eine weisheitsvolle Frau, die uns den wahren Zugang zum Mysterientempel zeigen will, die heilige Kirche. Sie selbst bezeichnet den Weg, auf dem sie den Menschen zu Gott zu führen verspricht, die Liturgie, als die großen Mysterien. Aber für viele ist die Liturgie ein Mysterium nur in dem Sinne, daß sie ihnen ihrem inneren Werte nach unbekannt ist. Sie sollte wieder eine Mysterienfeier in der echten Bedeutung des Wortes werden, wo der staunende und beseligte Geist in die Abgründe der göttlichen Liebe blickt. Dann kommt sie all der Sehnsucht

unsrer Zeit weit entgegen. Sie besitzt orientalischen Tiefsinn — stammt doch das Christentum seiner irdischen Heimat nach aus dem Orient, dem Mutterland aller tieferen, mystischen Religiosität. Sie durchdringt aber diese Mystik mit abendländischer Klarheit und adelt sie durch hellenische Formschönheit. Durch ihre tiefe Geistigkeit schließlich läßt sie sich leicht mit der deutschen Innerlichkeit vermählen. Über allem aber lebt und webt in ihr der echte, wahre, göttliche Geist, der ihr durch den geschichtlichen Gottmenschen Jesus Christus zufließt und den die objektive Einrichtung der Kirche und eine jahrtausendlange Tradition verbürgen.

Haben wir einmal die Liturgie als die wahre Mysterienfeier erkannt, so können andere Wege, mögen sie an sich auch noch so erhaben sein, uns nicht mehr verlocken; denn soweit sie Gutes bieten, findet sich dieses auch in der liturgischen Mystik, nur befreit von den Einseitigkeiten und Gefahren, die aus nicht objektiv normierten Lehren sich leicht ergeben.

Freilich, eins muß verlangt werden: eine würdige Feier der Liturgie. Sie ist ja nicht nur ein Mysterium, sondern eine Mysterienfeier. Aber nicht äußerer Prunk und großer Apparat sind erforderlich, um sie mit geheimnisvollem Schimmer zu umkleiden; not tut die Ergriffenheit der Seele. Die Liturgie ist ein Edelstein, der der Kirche nicht wiedergegeben zu werden braucht — sie hat ihn nie verloren — der nur aus dem Dunkeln mehr ins Helle gerückt werden muß. Dann wird man nicht mehr behaupten können: «Der Freimaurerbund ist der einzig echte Mysterienbund, der in der Gegenwart noch lebendig ist» (August Horneffer, Symbolik



der Mysterienbünde [1916] 14). Die Kirche ist ein wahrer Mysterienbund, freilich in einem weit höheren, reineren, göttlicheren Sinne als alle rein menschlichen Verbände.

Gewidmet sei dieses Büchlein dem Andenken eines Mannes, dem ich als Lehrer und Mitbruder viel verdanke und der noch die letzten, durch Krankheit getrübten Jahre seines Lebens der philologischen Erforschung liturgischer Ausdrücke gewidmet hat.

Die vorliegende Arbeit war im Manuskript abgeschlossen, auch das Vorwort bis hierher geschrieben, als mir das Buch von G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge XIII, 1921) bekannt wurde. Der Titel zeigt die Verwandtschaft mit dem Gegenstand unsres Bändchens. Beizufügen oder zu ändern habe ich nichts. Wenn Wetter mit einem großen Aufwand von Zeugnissen nachweist, daß die altchristliche Liturgie ein Mysterium im vollen Sinne des Wortes war und im Mittelpunkt des christlichen Lebens stand, so stimme ich ihm durchaus zu, ja hoffe es noch klarer und allseitiger, wenn auch, dem Zwecke dieser Sammlung entsprechend, ohne den großen Apparat ausgeführt zu haben. Wenn er aber einen Gegensatz zwischen anfänglicher Mysterien- und späterer Opferauffassung der Eucharistie feststellen zu können vermeint, so schießt er über das Ziel hinaus. Richtig ist, daß etwa vom 3. Jahrhundert ab der Gedanke einer objektiven Gabendarbringung in der Messe stärker betont wird, während die ältere Anschauung die Danksagung hervorhebt. Eine, wenn man so sagen will, juristischere Betrachtung tritt an Stelle des ursprünglichen En-

thusiasmus mit seinem Mysterienschwung und der pneumatischen Lobrede auf Gott. Aber das Wesentliche bleibt. Das Mysterium der Erinnerung, das unter Danksagung sich vollzieht, ist ja das Leiden Christi, und dies Leiden ist, wie Cyprian klar sagt, das Opfer der Christen. Von Anfang an ist es an die Verwandlung der Elemente, durch die erst Christus im Mysterium gegenwärtig wird, geknüpft. Den Weg, auf dem der Mysterien- und der Opfergedanke ihre Einheit finden, zeigt unser drittes Kapitel. Die sonstigen, nicht seltenen Schiefheiten und Irrtümer Wetters aufzuzeigen, ist hier nicht der Ort. Ein Verdienst ist es jedenfalls, gegenüber Ad. Harnack auf die Bedeutung des Kultes und des Mysteriums im altchristlichen Leben aufmerksam gemacht zu haben, wie es vorher schon besonders W. Bousset getan hat. Möge auch unser Büchlein dazu beitragen, diese erhabenen Gedanken, die in der katholischen Kirche objektiv nie untergegangen sind, aber subjektiv nur allzuoft zurücktraten, neu zu beleben. Man wird dann auch nicht mehr in törichter Weise einen Unterschied oder gar Gegensatz zwischen liturgischer und mystischer Frömmigkeit behaupten können, sowenig als es für die alten Christen die moderne Unterscheidung von liturgischen und «privaten» Gebeten gab. Wo sollte die Mystik sich lebendiger und kräftiger offenbaren als in der Feier des Mysteriums, wo der Herr in immer neuer Epiphanie sein Antlitz über den Gläubigen, den Mysten leuchten läßt?

Maria Laach, am Feste des hl. Anselm 1921.

## Vorwort zur dritten bis fünften Auflage.

Da der Verlag kaum fünf Monate nach dem ersten Erscheinen dieser Schrift mich ersuchte, eine neue Auflage vorzubereiten, so beschränkte ich mich auf kleinere Verbesserungen. Wertvolle Hinweise verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Fr. J. Dölger (Münster i. W.).

Mißverständnissen gegenüber, die entstehen könnten, bemerke ich, daß es nicht meine Absicht war, das geschichtliche Verhältnis von heidnischen und christlichen Mysterien im einzelnen zu bestimmen. Was ich darüber denke, ist deutlich genug S. 101 gesagt und geht aus der ganzen Haltung der Schrift hervor. Mein Thema machte es zur ersten Aufgabe, die christliche Liturgie als wahre Mysterienhandlung zu erweisen; nur im Dienste dieses Beweises galt es, die antiken Mysterien, in denen Begriff und Sprachgebrauch sich zuerst formten, heranzuziehen.

Manche meinten, der Glaube und die evangelische Frömmigkeit und Sittlichkeit hätten mehr betont werden müssen. Aber beide werden in den christlichen Mysterien als selbstverständliche Grundlage vorausgesetzt. Nur der Gläubige darf, wie die von mir beigebrachten ältesten christlichen Schriften lehren, zur Taufe und zur Eucharistie hinzutreten; und die Kirche nennt die Eucharistie geradezu das «Mysterium des Glaubens». Die Vereinigung der Mysterien mit der Sittlichkeit im Christentum ist S. 98 scharf genug hervorgehoben worden. Anderseits galt es, gegenüber der Verdünnung des Christentums zu bloßer Moral oder zu einer oft ziemlich rationalistisch aufgefaßten Glaubensgewißheit auf die

Kulthandlungen mit ihrer mystischen Realität und physischen Gnadenmitteilung nachdrücklich hinzuweisen.

Ein Rezensent meint im Anschluß an P. Batiffol, in der S. 68 behandelten Stelle Cyprians bedeute *passio* wahrscheinlich das letzte Abendmahl. Das läßt sich philologisch widerlegen. Cyprian hat im Vorhergehenden gesagt, die Meßfeier am Morgen deute auf die Auferstehung. Letzteres Wort führt ihn auf die für die alten Christen zur Auferstehung unbedingt gehörende *passio*. «Und weil wir seine Passion in unsern Opfern erwähnen — die Passion des Herrn ist ja das Opfer, das wir darbringen — so dürfen wir nichts anderes tun, als was er getan hat. Die Schrift sagt nämlich, so oft wir den Kelch zum Gedächtnis des Herrn und seiner Passion opfern, sollen wir das tun, was, wie feststeht, der Herr tat.» Da die Messe (nach 1 Kor. 11, 23 ff.) auf der Handlung Christi beim Abendmahl beruht, so soll sich ihr Ritus nach dieser richten. Christus befahl, den von ihm geübten Ritus zu seinem Gedächtnis zu erneuern, und dies Gedächtnis bezieht sich nach Paulus in besonderer Weise auf das Leiden. So oft die Christen dies Gedächtnis feiern, sollen sie sich an den Ritus des Abendmahls halten, d. h. Wein, nicht Wasser verwenden. *Passio* bezeichnet da offenbar das Leiden des Herrn, nicht das Abendmahl.

Auf die Rezension in der «Theol. Literaturzeitung» 1922, 411 f. gehe ich nicht ein, weil sie sachliche Einwände nicht vorbringt. Wie sehr konfessionelle Voreingenommenheit gerade auf unsrem Gebiet auch die wissenschaftliche Einsicht trüben kann, darüber hat noch vor kurzem der protestantische Forscher K. G. Goetz beachtenswerte Worte geschrieben: Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Eine Untersuchung zum Neuen Testament, Leipzig 1920.

Zum Schlusse möchte ich noch meinem verehrten Mitbruder P. Matthäus Rothenhäusler O. S. B. (St. Joseph-Coesfeld) für die wertvolle Mithilfe bei der Korrektur herzlich danken.

Maria Laach, am Feste des hl. Johannes des Täufers 1922.

Odo Casel O. S. B.

## Inhalt.

	Seite
Vorwort zur ersten und zweiten Auflage . . . . .	VII
Vorwort zur dritten bis fünften Auflage . . . . .	XI
I. Die Vorschule Christi . . . . .	I
II. Die Mysterien Christi . . . . .	45
III. Das Opfer im Geiste . . . . .	105
IV. Das mystische Schweigen . . . . .	135

---





## I. Die Vorschule Christi.

«Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn» (Gal. 4, 4) — ein unendlich tiefes Wort des hl. Paulus, voll von einer erhabenen Geschichtsphilosophie. Es lehrt uns, daß nicht alle Zeiten gleich wertvoll sind, daß es auch in den Perioden der Geschichte eine aristokratische Abstufung gibt. Eine Zeit aber ragt vor allen derart hervor, daß sie alle andern in sich schließt, daß alle in ihr gipfeln — es ist die Fülle der Zeit, da der Sohn Gottes, der Ewige, im Fleische, in der Zeitlichkeit erschien. Alle vorhergehenden Zeiten waren nur Vorbereitung, sie waren unvollkommen, bis Christus kam und den Abschluß, die Erfüllung, die Vollendung brachte. Im Galaterbrief denkt der Apostel zunächst an die Vorbereitung im Alten Bunde. «Solange der Erbe ein Kind ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven, obwohl er doch der Herr über alles ist; vielmehr steht er unter Vormündern und Verwaltern bis zu der vom Vater bestimmten Frist. So waren auch wir, als wir Kinder waren, unter die Elemente der Welt versklavt. Als aber die Fülle der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, unter das Gesetz gestellt, damit er die, die unter dem Gesetze standen, loskaufte, damit wir die Sohnesannahme bekämen. . . . So bist du

denn kein Sklave mehr, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.» Das Gesetz war also eine Vorbereitung für die noch unmündige Menschheit; es fiel fort, als die Fülle der Zeit das Unvollkommene bedeckte und wegnahm.

In einem noch weiteren Sinne, in noch großartigerer Synthese spricht Paulus von seiner Geschichtsauffassung im Epheserbriefe. Auch hier fällt wieder das Wort von der Fülle der Zeit (I, 9 ff.). «Gott hat uns kundgetan das Geheimnis seines Ratschlusses, gemäß seinem Wohlgefallen, wie er es bei sich beschlossen hatte in der planvollen Anordnung der Fülle der Zeiten, alles in Christus zusammenzufassen, was im Himmel und auf der Erde ist.» Christus ist also nicht nur das Ende des Gesetzes, sondern er faßt alles Vorhergegangene in sich zusammen. Wenn auch Gott seine Ökonomie zunächst in den auserwählten Familien, von denen uns die Genesis erzählt, und dann in dem jüdischen Volke durchführte, wenn er auch «in den vergangenen Zeiten alle Völker der Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ» (Apg. 14, 16), so hat er doch auch die Heiden nicht ohne Vorsehung gelassen; vielmehr gab er ihnen die Aufgabe, «Gott zu suchen, ob sie ihn etwa berühren oder finden könnten; denn er ist ja nicht weit von einem jeden von uns» (Apg. 17, 27).

In diesem Sinne sprechen die ältesten Väter davon, daß Gott durch seine gnadenreiche Führung und Erleuchtung auch die Heiden zu ihrem Teile auf das Heil Christi vorbereitet hat. Für Justin den Martyrerphilosophen hat lange bevor der Logos in Jesus Christus Fleisch annahm ein keimhafter Logos die Weisen der Griechen erleuchtet, «und alle, die mit dem Logos gelebt haben, sind Christen, auch

wenn sie als Atheisten galten, wie bei den Griechen Sokrates und Herakleitos und die ihnen ähnlich waren» (I. Apol. 46). Für den erleuchteten Clemens von Alexandria war, wie das Gesetz nach Paulus (an die Galater 3, 24) für die Juden, so die Philosophie für Hellas «eine Vorschule Christi». Er sagt: «Urheber aller Güter ist Gott; und zwar ruft er die einen unmittelbar hervor, wie den Alten und Neuen Bund, die andern aber mittelbar, wie die Philosophie. Ja vielleicht wurde auch diese unmittelbar den Hellenen gegeben, bevor der Herr auch die Hellenen berief; denn auch sie erzog das Hellenenvolk auf Christus hin wie das Gesetz die Hebräer» (Stromateis I, § 28). Jedes kam zu seiner Zeit und wurde vom Evangelium abgelöst und gekrönt. «Wie jetzt die Verkündigung (des Evangeliums) zur rechten Zeit kommt, so wurden zur rechten Zeit Gesetz und Propheten den Barbaren, die Philosophie den Griechen gegeben, und diese erzog das Ohr zur Verkündigung» (Strom. 6, § 44). Wenn die Philosophie den Besten der Griechen gegeben wurde und sie zu einem Leben der Tugend befähigte, so stammt sie nicht vom Bösen, sondern von der Vorsehung. «Angemessenerweise nun gehörte den Juden das Gesetz, den Hellenen aber die Philosophie bis zur Ankunft (des Herrn); dann aber erfolgte die allgemeine Berufung, indem der eine Gott beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechts, sie durch den einen Herrn zu einem Volke seines Eigentums gemäß der Lehre aus dem Glauben zusammenführte» (Strom. 6, § 159).

Auch wenn wir von der hohen Warte theologischer Betrachtung herabsteigen und uns in das bunte Gewimmel der geschichtlichen Szenen mischen,

so kann es unsrem Blick nicht entgehen, daß wir wirklich in der Zeit Christi und des werdenden Christentums eine Sammlung und Zusammenfassung der vorhergehenden Perioden vor uns haben. Nicht als ob diese Krone naturgemäß aus dem vorhandenen Stamm hervorgewachsen wäre; aber die geistige Verfassung jener Zeit verlangte nach Christus wie die Kelchblätter nach der Blüte, wie der Sockel nach dem Standbild, ohne daß er ein unnützes Bruchstück ist. Denken wir uns einmal, die Predigt Christi wäre zur Zeit des Perikles nach Athen gekommen oder nach Rom, als es eben die Punier besiegt hatte, oder in das Reich der persischen Achämeniden — wie hätte die ganz in Kunst und Wissenschaft, in staatsmännischer und kriegertischer Leistung aufgehende Menschheit die zarte und doch so unerbittliche Stimme des Evangeliums, diese Stimme aus einer andern Welt, aufnehmen können? Seit diesem Völkerfrühling mit seinem uns heute noch entzückenden Blühen und Sprossen alles dessen, was das menschliche Leben groß und schön macht, war ein heißer Leidensommer über die Menschheit hingegangen; die frischen Blüten waren verwelkt; die Erde war nicht mehr so liebreizend und schön; aber die Ernte reifte. «Sehet das Land, wie es reif ist zur Ernte» (Joh. 4, 35).

Wenn wir im Folgenden die Entwicklung des griechischen Geistes in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, so geschieht das deshalb, weil die Griechen die vorzüglichsten Träger der antiken Kultur waren und weil sich in ihrem Geiste wie in einem klaren Spiegel die Errungenschaften der andern Völker deutlich ausprägten. Mit Recht hat J. G. Droysen die Zeit, die wir hier betrachten, die Zeit des Hellenismus genannt; denn der hellenische

Geist drückt auch den Völkern, die in seinen Bereich treten, und selbst dem Besitze, den er andern Kulturen verdankt, seinen Stempel auf. «Was die Hellenen von den Barbaren übernehmen, das machen sie schließlich besser», sagt schon Platon in der *Epinomis* (987 E).

Clemens von Alexandria hat uns oben gelehrt, was für die Barbaren, d. h. die Juden, das Gesetz und die Propheten geleistet hätten, das habe für die Hellenen die Philosophie bedeutet; sie sei ihnen eine Vorschule für die Lehre des Evangeliums geworden. In der Tat hat die griechische Philosophie zur Verfeinerung, Vertiefung und Vergeistigung der religiösen Vorstellungen unendlich viel beigetragen. Sobald der wissenschaftliche Geist in Ionien sich geregt hatte, stieß er auf die großen Fragen der Religion und des Kultes. Er erschöpfte sich jedoch nicht in bloßer Kritik, sondern suchte, wo er die Unwürdigkeit und den Widersinn der volkstümlichen Anschauungen vom Wesen der Gottheit durchschaute, reinere und höhere Gedanken an deren Stelle zu setzen. Die Sophistik, in der sich der dem Griechen anhaftende Zug zum Rationalismus auslebte, suchte zwar die Religion radikal zu vernichten mit all den Waffen, die noch heute von einer seichten Aufklärung gegen sie gerichtet werden. Aber sie wurde von der Philosophie des Sokrates und Platon innerlich überwunden, die nun ihrerseits eine viel tiefere Stellung zu dem religiösen Problem einnehmen. Ja in Platon erreicht die Religionsgeschichte durch die Verbindung echt wissenschaftlichen Ernstes mit dem Schwunge und der Beschaulichkeit einer hochgeistigen Mystik einen ihrer Höhepunkte. Die auf ihn folgenden Jahrhunderte bringen freilich wieder eine Hochflut des

Rationalismus; aber auch die müde Blasiertheit der Epikureer und die überscharfsinnige Skepsis der Akademie tragen wenigstens durch ihre Kritik zur Verfeinerung der religiösen Vorstellungen bei. «Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge vernichtet, sondern wer den Göttern die Vorstellungen der Menge anhängt», sagt Epikur (S. 60, 7 der Usenerschen Sammlung). Kraftvoller und dogmatischer steht neben ihnen die Stoa. Ihr rationalistischer und materialistischer Pantheismus ist weit entfernt von echtem, religiösem Gefühle; aber die Anschauung von dem Logos, der das All durchwaltet, fördert den Universalismus, der die Gebundenheit der antiken Religion mehr und mehr durchbricht. Die Philosophie drängte von Anfang an dorthin. Ihr Gott steht in scharfem Gegensatz zu dem staatlichen Kult mit seiner Beschränkung auf einen Stadtstaat, auf ein Volk. Eine Religion, die sich an den Geist wendet, muß die materiellen Schranken des Nationalismus überschreiten. Das Reich Alexanders, der die Herrlichkeit der Polis endgültig vernichtete oder zu einer Scheinselbständigkeit herabsetzte, bahnte dem Kosmopolitismus den Weg. Die Stoa verkündete die Einheit des Menschengeschlechtes. Diese Befreiung von den Fesseln der offiziellen Staatsreligion führte zu einer Individualisierung der Frömmigkeit, die den einzelnen intimer mit dem Göttlichen verband, sein ganz persönliches Verantwortungsgefühl schärfte. Und nicht nur die Schranken zwischen Volk und Volk werden niedriger, auch die Klassen nähern sich. Grundsätzlich sind Freie und Sklaven gleich, wo man nur auf die Seele sieht. Und wenn schon für Platon, ganz im Gegensatz zu dem hellenischen Ideal von der schönen Seele im schönen Leibe, auch ein häßlicher Mensch



eine schöne Seele besitzen kann, so dringt jetzt die Philosophie, freilich mehr zur Ethik geworden und reichlich verdünnt, in die niederen Volksschichten ein. Vor allem die Kyniker, denen die Natur der Gott ist, für die alle Unterschiede der Bildung, des Standes, des Besitzes künstlich gemacht sind, wenden sich in derb-volkstümlichen Worten an die niederen Schichten und verbreiten eine Aufklärung, die bei aller nüchternen Platttheit doch wieder einer Reinigung der religiösen Überlieferung dient. Nicht mehr äußere Zeremonien und Gelübde des Mundes, sondern Reinheit des Herzens und Tugend sind nach ihnen das wahre Gebet und Opfer.

Die griechische Philosophie hatte mit der Betrachtung der Natur begonnen; sie hatte sich dann der Untersuchung des menschlichen Geistes zugewandt. Immer mehr drängt sie seit dem ersten Jahrhundert vor Christus, von Platons gewaltigem, eine Zeit lang fast vergessenem Genius neu befruchtet, der Theologie zu. Im Schoße der rationalistischen Schule selbst vollzog sich der Umschwung. Für die Stoiker war zwar die Welt Gott; aber da sie einen Unterschied machten zwischen den höheren Himmelsregionen mit ihrem reinen Äther und den niederen Zonen, die, je mehr sie hinabsteigen, desto materieller werden, da sie ferner die Seele für einen in die Materie herabgesunkenen Funken des göttlichen Feuers hielten, der sich nach seiner Heimat zurücksehne, so konnten sie leicht mystische Elemente, besonders aus platonischer Philosophie, übernehmen. Das geschah unter andern durch Poseidonios aus Apameia, einen der letzten großen Griechen, dessen Geist für die Folgezeit richtunggebend blieb. Immer mehr dringt ein mystischer

Zug in die griechische Philosophie; die verschiedenen Schulen treffen und vereinigen sich darin, daß sie den Menschen zu Gott zu führen versprechen. Die gesamte idealistische Philosophie jener Zeit gipfelt in einer himmelanstrebenden Mystik. Justin der Märtyrerphilosoph sagt uns in der Beschreibung seines Entwicklungsganges, er habe als Platoniker gehofft, «bald Gott zu schauen; denn das ist das Ziel der platonischen Philosophie» (Dialog mit Tryphon 2). Für ihn wie für viele war Platon die Vorstufe zu Christus.

Doch die letzte Phase der griechischen Philosophie ist nicht mehr rein hellenisch; vielmehr ist in ihr mehr und mehr der Einfluß orientalischer Lehre und Religion zu spüren. Und damit kommen wir zu einem Punkte, der für die religiöse Geschichte der Menschheit von ungeheurer Bedeutung ist und uns das Wort von der «Fülle der Zeit» wiederum in einem neuen Lichte zeigt. Die Verschmelzung von Orient und Okzident, die so überaus fruchtbare Vermischung zweier sich gegenseitig ergänzender Kulturen erreicht gerade um die Epiphanie Christi und in den Zeiten der werdenden Kirche eine solche Höhe, wie sie weder vorher noch nachher erzielt worden ist. Die Jahrhunderte vorher scheinen dieser Höhe zuzueilen, die folgenden von ihr wieder herabzusteigen. Morgen- und Abendland geben ihr Bestes her. Herrschergewaltige Dynastien, mächtige, hochbegabte, arbeitseifrige Völker brauchten ihre ganze Kraft darin auf; die hervorragendsten Dichter und Denker widmeten sich der Aufgabe. Das Ergebnis war das, was wir die hellenistische Kultur nennen. Orientalischer Tiefsinn und sein reiches Gefühlsleben vermischen sich mit abendländischer Energie und Organisation; morgen-

ländische Religiosität mit ihrem Zittern vor der göttlichen Allgewalt, mit den maßlosen Schauern einer schrankenlosen, alle Grenzen der Menschheit sprengenden Mystik wird in die kristallklare, gesetzmäßige Form der Hellenen gegossen. Und diese so reiche Kultur wurde von dem staatsmännisch und militärisch einzig begabten Römervolke übernommen und konnte unter dem Schutze ihrer Waffen und ihrer Verwaltung sich weiter entwickeln und bis in den fernen, kulturarmen Westen ausdehnen.

Wenn wir den Wert der hellenistischen Kultur stark hervorheben, so soll damit die in mehr als einer Hinsicht überragende Bedeutung der eigentlich «klassischen» Zeit nicht geleugnet werden. Im Gegenteil, gegenüber den zahlreichen Stimmen, die auch der klassischen Zeit nur einen relativen Wert beimessen, ihr also die Krone der Klassizität, des Vorbildlichen, rauben wollen, halten wir daran fest, daß sie für immer einen Höhepunkt der Menschheitsentwicklung darstellt. Das göttliche Maß der objektiven Wahrheit und Schönheit, wie es vor allem in Athen gepflegt wurde, ist ein Ideal, an dem sich die Nachfahren immer wieder schulen müssen. Aber wir gestehen auch der hellenistischen Zeit einen absoluten Wert nach anderer Richtung zu. Freilich zeigt sie zunächst gegenüber der klassischen Zeit starke Verfallserscheinungen. An Stelle der objektiven, idealen Schönheit der bildenden Künste tritt jetzt Impressionismus und Realismus; in der Dichtung macht sich ein romantischer Subjektivismus und ein weichliches Ästhetentum bemerkbar; die Wissenschaft wird immer mehr aus seherischer, die göttlichen und menschlichen Dinge umfassender Weltweisheit nüchternes Spezialistentum und der

Nützlichkeit dienende Technik. Der Bombast eines pathetischen Barock und die feinschmeckerische Vorliebe für das Kleine, Idyllische siegt über die natürliche Einfalt und geistige Größe der klassischen Kunst. Die allgemeine Bildung wird breiter, aber auch flacher und seichter; die Philosophie verdünnt sich immer mehr zur Moral. Die klassizistische Reaktion lenkte zwar den Blick auf die alten Muster, konnte aber deren Geist nicht mehr heraufbeschwören. Die antike Welt ging allmählich dem Untergang entgegen.

Und doch ist erst die hellenistische Kultur imstande gewesen, der Untergrund einer Weltkultur zu werden. Sie hat die nationalen und völkischen Fesseln abgeworfen und richtet ihren Blick auf die Menschheit; sie ist «oikumenisch», weil die gesamte bewohnte Welt ihr Feld ist. Sie hat alle Tiefen und Höhen des menschlichen Denkens durchmessen, hat sich an der Kultur vieler Völker geschult und ermöglicht so dem empfänglichen Geiste ein Mit- und Nachleben unendlich vieler Möglichkeiten. Gerade solche Zeiten aber sind ein fruchtbarer Boden tieferer, den Menschen ergreifender und aufwühlender Religiosität. Eine im Besitze eines starken Staatslebens, einer blühenden Kunst und Wissenschaft frohe Zeit, wie sie die Griechen nach den Perserkriegen genossen, kann im Kulte der Staatsgottheiten ein gewisses Genüge finden. Die Zertrümmerung des nationalen Lebens, die Steigerung der individuellen seelischen Bedürfnisse, die Übersättigung mit einer äußerlich glänzenden, aber innerlich hohlen Kultur weckt im Menschen die Sehnsucht nach einem höheren Lebensinhalt. Die Weltmüdigkeit sehnt sich nach einem reineren, besseren Dasein; die Verzweiflung, mit rein menschlicher Erkenntnis-

kraft sich dem Göttlichen nähern zu können, führt zu einem Verlangen nach Offenbarung; die Ohnmacht des eigenen Willens gegenüber der zwingenden Allgewalt des Weltenlaufs, der gerade im hellenistischen Zeitalter so sehr verehrten und gescheuten Tyche, läßt den Menschen nach der Hilfe von oben, der Gnade, ausschauen. Eine mächtige Welle mystischer Frömmigkeit türmt sich im Osten auf und ergießt sich weithin auch über die flacheren und trockeneren Gestade des Westens. Diese Strömung kann sich nun aber die Errungenschaften der vorhergehenden, besonders der klassischen Zeit zunutze machen; sie kann vor allem ihre Form sich aneignen, den mitgebrachten mystischen Überschwang an ihrer künstlerischen und wissenschaftlichen Klarheit sich brechen und bändigen lassen. So war gerade die Zeit, als das Christentum in die Welt trat, wohl dazu geeignet, nicht nur der neuen, den ganzen Menschen beanspruchenden und ergreifenden Religion den Weg zu bereiten, sondern auch ihr in einem gewissen Grade mehr positiv vorzuarbeiten und, wenn nicht dem religiösen Denken — denn darin war das Christentum selbständig — so doch der religiösen Form, vor allem der Form des Gottesdienstes, Anregung und Vorbilder zu geben. Darauf beruht nicht zum geringsten der absolute Wert, den wir oben dem hellenistisch-römischen Zeitalter zugesprochen haben. Denn die danach geschaffenen liturgischen Formen sind bis heute in der Kirche lebendig; sie sind «klassisch» geworden.

Wir haben gesehen, wie die griechische Philosophie immer mehr zur Mystik wurde. Aber auch die noch so sehr mit religiösen Gefühlen durchtränkte Philosophie kann das Bedürfnis der Menschen-

herzen nach echter Religion auf die Dauer nicht befriedigen. Die Religion ergreift den ganzen Menschen; sie verlangt nach Kult. Demgemäß beobachten wir gerade in der «Fülle der Zeit» ein mächtiges Anwachsen der Mysterien.

Mysterien gab es schon in der älteren griechischen Zeit; doch ist es fraglich, ob sie aus dem hellenischen Geiste hervorgegangen oder von außen angeregt worden sind. Erwin Rohde<sup>1</sup> schreibt: «Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute.» Sein Freund Fr. Nietzsche hielt dagegen den Orgiasmus für eine echt griechische Erscheinung. Der Streit wird wohl dahin zu schlichten sein, daß der Hellene mit seiner Verstandesklarheit, seinem Sinn für Maß und Selbstbescheidung, seiner Freude am bunten Leben und kraftvoller Männlichkeit mystischen Regungen an sich weniger zugänglich war. Wurden aber einmal die Sehnsuchtskräfte, die in ihm wie in jedem Menschen schlummerten, geweckt, so kam auch über ihn der Rausch mystischer Hochstimmung; aber dieser Rausch nahm nicht die wilden, maßlosen Formen wie bei andern Völkern an; er wurde gemäßigter, veredelter, gesitteter. Ansätze von Mystik, wenn auch in stark bürgerlich verdünnter Form, finden wir schon im 7. vorchristlichen Jahrhundert in Eleusis, dessen Weihen früh attischer Staatskult wurden. Ein voller Strom echter Mystik brauste dann etwa im 7. Jahrhundert von Thrakien aus unter dem Einfluß des Dionysoskultes über die griechischen Landschaften. Auch die orphischen Mysterien wurden von ihm gespeist. Von da ab dringen die orientalischen Religionen als Mysterienkulte immer mehr

---

<sup>1</sup> Die Religion der Griechen. Kleine Schriften II 338.



in Griechenland und überhaupt in den Westen ein. Nach vorübergehendem Nachlassen schwillt die Bewegung seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. neu an, und in der römischen Kaiserzeit schließt sich alle tiefere Frömmigkeit irgendwie an die Geheimkulte der Adonis, Attis, Kybele, Isis, Mithras an, neben denen besonders im eigentlichen Griechenland die Mysterien der eleusinischen Gottheiten und der samothrakischen Kabiren weiterblühen.

Was suchte und fand die Menschheit in den Mysterien?

Das Wort «Mysterion», sprachlich noch nicht sicher erklärt, bezeichnet einen Geheimkult. Die Mysterien treten dadurch zum offiziellen Staatskult in einen Gegensatz, der auch dann bestehen bleibt, wenn, wie in Eleusis, der Staat den Mysterienkult übernimmt. Der Gottesdienst des Staates hat zunächst nur das Wohlergehen der staatlichen Gemeinschaft zum Ziele. Eine tiefere, innigere Frömmigkeit findet in ihm keine Stätte, ist auch nicht notwendig, da eine strenge Einhaltung der vorgeschriebenen Gebräuche und Worte vollauf genügt, ja allein verlangt wird. Eine kalte, formalistische Luft weht durch diesen Kult. Nach dem Grundsatz «do ut des» gibt der Mensch der Gottheit seinen Tribut, damit diese ihm nunmehr helfe oder wenigstens nicht schade. Also rein diesseitiger Nutzen des Staates ist erstes Ziel des offiziellen Kultes. Der Abstand zwischen Gott und Mensch wird aufs strengste gewahrt. Hybris wäre es, diese Schranke zu mißachten. An ein persönliches Hingezogensein zu den Göttern ist nicht zu denken. Wenn diese vielleicht auch einmal einem Sterblichen ein besonderes Wohlwollen zeigen, wie etwa Athena dem klugen Odysseus, so ist das eine seltene Ausnahme. So

bleibt gerade das tiefere Sehnen der Seele im Staatskulte unbefriedigt. Das Individuum verschwindet ganz hinter dem Staate und seinen rein irdischen Zwecken.

In den Mysterien sucht der Mensch etwas anderes. Hier ist er nicht Staatsbürger, sondern einfachhin Mensch. Er erhofft zwar auch hier, besonders in der älteren Zeit, irdische Wohltaten, aber in erster Linie ist es ihm um das Heil der Seele zu tun, besonders nach dem Tode, diesem unheimlichen Tore zu einer andern Welt. Solches Streben packt den Menschen unvergleichlich tiefer «und weckt der dunklen Gefühle Gewalt». Die Götter, die ihm aus reiner Gnade engeren Zutritt zu ihrer Gemeinschaft und Teilnahme an ihren Gütern verstaten, stehen seinem Herzen viel näher als die himmelfernen Staatsgötter. Meist sind es ja auch nicht die Götter des heitern Olymp, die in den Mysterien die Hauptrolle spielen, sondern die unterirdischen, chthonischen Gottheiten, die Herren der Seelen. Sie tragen einen eigenen Charakter an sich. Einerseits reizt und lockt ihre Güte und Vertraulichkeit; sie erfüllt das Herz mit Hoffnung und Zutrauen. Andererseits aber erschreckt ihre Hoheit, ihre wie durch den Nebel des Hades gesehene, oder vielmehr nur geahnte, furchtbare Majestät. So schwankt die Stimmung des Mysten zwischen Furcht und Hoffnung und ist gerade dadurch ein fruchtbarer Boden tieferer religiöser Ergriffenheit. Die Alten sprechen oft davon, wie den Einzuweihenden besonders im Anfang Furcht und Schrecken, Zittern, Angstschweiß und Staunen ergreifen, wie später dann eine jubelnde Freude durchbricht; und der Neuplatoniker Proklos gibt eine, allerdings philosophisch vertiefte Erklärung dafür, wie das

Auf und Ab dieser Stimmungen die Mysten zum tieferen Erfassen der göttlichen Wahrheiten befähigte (Kommentar zum Staate Platons 2, 108, 18 ff. Kroll): «Wenn die Weißen die Mythen verwenden, um die Wahrheit über die Götter geheim zu halten, so verursachen sie damit auf eine uns unfaßbare, göttliche Art, daß die Seelen die mystischen Zereemonien miterleben. So wird dann der eine Teil der zu Weihenden erschüttert und voll von einer übergroßen Furcht; die andern aber lassen sich ganz von den göttlichen Symbolen durchdringen, sie treten aus sich selber heraus, werden ganz ins Göttliche versenkt und sind des Gottes voll.»

Die den Menschen so sehr beschäftigende Frage, welches Schicksal ihn jenseits der dunklen Todespforte treffen wird, wird in den Mysterien also praktisch gelöst; seine Seele wird gerettet werden und Heil in der Seligkeit finden. Das war der feste Ertrag aller Geheimkulte: das Heil der Seele (ἡ σωτηρία). Der homerische Demeterhymnus, der die Stiftung des eleusinischen Kultes beschreibt, spricht das schon im 7. Jahrhundert v. Chr. aus (V. 480 f.): «Glücklich der irdische Mensch, der dies (die Mysterien) hat schauen dürfen! Wer aber ungeweiht ist, wer nicht daran teil hatte, der wird nach seinem Tode nicht das gleiche Schicksal haben im Dämmerdunkel (des Hades).» Pindar singt (Fragm. 137 Schröder): «Glücklich, wer diese Weißen gesehen hat und dann in die Erde hinabsteigt; er kennt des Lebens Ende, kennt seinen gottgeschenkten Anfang»; und Sophokles verstärkt noch die Seligpreisung (Fragm. 753 der Sammlung von Nauck<sup>2</sup>): «O dreimal selig jene Sterblichen, die diese Weißen gesehen haben und so in den Hades gehen; denn für sie allein gibt es dort ein Leben, für die andern

aber nur Übel.» Von den andern zahlreichen Zeugnissen dieser Hoffnung bringe ich nur noch die Grabschrift eines eleusinischen Hierophanten aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (Εφημ. ἀρχαιολογική 1883, 81): «Wahrlich ein herrliches, gottgeschenktes Mysterium ist's, daß der Tod den Sterblichen nicht nur kein Übel, sondern ein Gut sein soll.»

Aber nicht erst nach dem Tode, sondern schon hienieden beginnt für den Mysten ein neues Leben. Das «Stirb und werde», der Gedanke, daß der alte Mensch sterben muß und ein neuer wiedergeboren wird, kehrt in irgend einer Form in allen Weihen wieder. Für den Isismysten Apulejus ist die Weihe ein «freiwilliger Tod» und «ein gnaden-geschenktes Heil»; sie führt ihn über die Schwelle der Proserpina und läßt ihn dann «gewissermaßen wiedergeboren» werden (*Metamorph.* II, 21); der Weihetag ist ihm ein «heiliger Geburtstag» (ebd. 24). Der Tod wird liturgisch dargestellt bald durch ein Grab, in das der Myste hinabsteigt, bald durch eine tiefe Verhüllung mit einem schwarzen Tuche. Das Leben, in das der Weihekandidat nach diesem mystischen Tode tritt, ist ein neues Leben. Als Neugeborenem werden ihm Milch und Honig gereicht, der Trank der Unsterblichkeit. Er ist «auf ewig wiedergeboren», wie es auf dem von einem vornehmen Römer im Jahre 376 n. Chr. geweihten Altar der Göttermutter und des Attis heißt (*Corp. inscript. Lat.* 6, 510). In den Sabaziosmysterien sprach der Geweihte seine Freude aus in dem Spruche: «Dem Übel entfloh ich, das Bessere fand ich» (Demosthenes über den Kranz § 259).

Wie ist nun diese Wiedergeburt aufzufassen? Ist sie eine sittliche Bekehrung, das Verlassen eines bösen Weges und das entschlossene Einschwenken

in eine neue Lebensbahn? Sie ist weniger und ist mehr. ~~¶~~ Sie ist weniger, insofern besonders in der älteren Zeit der bloße Vollzug der Weihe genügt, die Wiedergeburt zu sichern. Wohl wird Reinheit dazu verlangt, aber es genügt eine äußerliche rituelle Reinigung; eine innere Umkehr wird nicht erfordert. Sie ist mehr, weil sie sich ganz auf die Religion gründet. Eine autonome Sittlichkeit kennen die Mysterien nicht; und wenn später moralische Anschauungen in sie eindringen, sind diese religiös unterbaut. Auch eine rein äußerliche Beobachtung der Reinheitsvorschriften mußte die Gewissenhaftigkeit des Menschen dem Göttlichen gegenüber schärfen. Sie führte in vielen kleinasiatischen Kulturen zu einer öffentlichen, inschriftlich niedergelegten Beichte etwaiger Verstöße gegen das heilige Gesetz; auch die Mysterien der samothrakischen Götter und der Isiskult kennen ein Sündenbekenntnis. So spricht bei Euripides in einem Fragment der «Kreter» (bei Porphyrios, *De abstin.* 4, 19) ein Myste: «Ein reines Leben führe ich, seitdem ich ein Myste des idäischen Zeus wurde . . ., ein Geheiligter. Ganz weiße Kleider tragend, fliehe ich vor dem Werdegeseß der Sterblichen (d. h. vor allem, was mit Geburt und Tod zu tun hat).» Er ist also in ein neues Leben der Reinheit und Heiligkeit eingetreten; Zeichen dessen ist das weiße Gewand. Erst aus der Verpflichtung den Göttern gegenüber wächst eine tiefere Auffassung des Verhältnisses zu den Mitmenschen heraus. So singt bei Aristophanes in den «Fröschen» (V. 454 ff.) der Chor der Mysten: «Wir allein genießen der Sonne und des heitern Lichtes, wir, die wir geweiht sind und ein frommes Leben führten gegen Fremde und Einheimische.» Und bei Diodor 5, 49, 6 kann

behauptet werden, «die Teilnehmer an den Mysterien (von Samothrake) würden frömmere, gerechtere und in jeder Hinsicht besser, als sie vorher gewesen». Schon die starke seelische Erschütterung, die die Weißen mit sich brachten, mußten ja auf das Gewissen der Weihenandidaten einen Druck ausüben. So hat denn E. Rohde<sup>1</sup> recht, wenn er leugnet, daß die Mysterien eine Moral predigten; aber daß sie wirklich einer religiös begründeten Sittlichkeit förderlich waren, kann wohl nicht bestritten werden. Das neue Leben, das sie bringen, ist jedenfalls zunächst ein rein religiös, nicht moralisch gedachter Zustand; nicht das selbstwillige Beschreiten eines neuen Weges, sondern das Erhobenwerden in eine höhere Daseinsform.

Überhaupt, wenn wir nach der Art fragen, in der die Mysterien wirken, so finden wir, daß sie sich, wie gesagt, nicht an den selbstherrlichen Willen, aber auch nicht an den selbsttätigen Verstand wenden. Sie geben keine wissenschaftliche Theologie, sie wollen den Intellekt nicht überzeugen. Vielmehr spielt das πάθος, die geistige Passivität, in ihnen eine große Rolle. Nicht zu erkennen: zu schauen gilt es; nicht zu lernen, sondern zu leiden. Aristoteles hat dies mit einem unübersetzbaren Wortspiel ausgesprochen (bei Synesios, Dion 10): «Die Geweihten sollen nicht lernen (μαθεῖν), sondern leiden (παθεῖν) und sich in eine Gemütsstimmung bringen lassen.» Leiden heißt hier soviel wie: innerlich erfahren, erleben. Die Weißen wollen nicht das Wissen vermehren, sondern der dunklen Gefühle Gewalt mächtig wecken, steigern und so den Menschen fortreißen und inniger überzeugen, als

---

<sup>1</sup> Psyche I 299.



Verstandesgründe es je vermöchten. «Denn was einer erlitten hat, das weiß er in ausnehmendem Maße», sagt Philon von Alexandria (*De plantat.* § 21).

Was wird nun erlitten, erfahren, erlebt? Göttliches Leben. Der Geweihte tritt ein in den Kreis der Götter; er wird selbst ein Gott. Gottwerden ist das Ziel jeder Mystik. Schon der eleusinische Myste wird durch Adoption zum «Geschlechts-genossen der Göttinnen» (Pseudo-Platon, Axiochos 371 D). «Glücklicher und Seliger, ein Gott wirst du sein anstatt eines Sterblichen», so wird auf einem der Goldtäfelchen, die den Mysten des Orpheus ins Grab mitgegeben werden, dem Geweihten zugerufen. Ja er wird sogar mit dem Namen des Kultgottes genannt. Die Diener und Dienerinnen des Bakchos heißen selbst Bakchen. So fallen die Schranken, die die griechische Sophrosyne hoch aufgerichtet hatte zwischen Göttern und Menschen; die Einheit ist gefunden.

Das Leben aber, das hier mitgelebt wird, ist gerade in den wichtigsten Mysterien nicht das der «leicht dahinlebenden», ewig jungen und heitern Olympier. Die Götter der Weißen stehen dem Menschen darin nahe, daß sie der Leiden volles Maß genossen haben. So wird hier das «Erleiden», von dem wir oben gesprochen haben, die συμπάθεια des Proklos, zu einem Mitleiden im vollen Sinne, aber auch zu einer Mitfreude. Leidende Götter wissen der Menschen Leid tiefer zu verstehen und lassen sich leichter zu dem gebeugten Sterblichen herab. Dazu sind es menschliche Beziehungen, die den Göttern das Leid gebracht haben. Demeter hat ihre Tochter Kore verloren; klagend und weinend zieht sie durch die Lande,



ihren Liebling zu suchen; sie vergißt des Lachens und der Speise. In Eleusis endlich erreicht sie nach langem Irren in fremder Gestalt, daß der Gott der Toten, der ihr Kind geraubt hat, die Verlorene der Mutter zurückgibt. Die Göttermutter Kybele rast über die Berge Phrygiens voll wilder Trauer über den Verlust ihres geliebten Attis, bis er neuerweckt in ihren Dienst zurückkehrt. In Ägypten klagt Isis um ihren von dem bösen Typhon getöteten und zerstückelten Gatten Osiris. Sein Leichnam wird wiedergefunden und neubelebt; er wird zum Gotte. In diesen Erlebnissen der Götter sieht der Mensch sein Schicksal vorgebildet; in sie trägt er alle die tiefsten Regungen seines Seelenlebens hinein. Auch sein Mitleben mit der Natur, seine Freude, wenn sie blüht und Knospen treibt, sein schmerzliches Gefühl, wenn sie im Herbst sterbend dahinsiecht, wird für ihn zu einem Symbol höherer göttlicher Taten und Leiden. Der schöne Attis, den die Göttermutter liebt und zu sich emporziehen will, ist der Lenz in all seiner Pracht, der doch sterben muß; er ist aber auch die menschliche Seele, die sich allzusehr in die Schönheit des Geschaffenen verliebt und darüber zu Grunde geht. Wenn Dionysos erscheint, dann kommt der Frühling mit seinem brausenden Leben, seinen Blumen und Düften über die winterstarre Erde; «es rasen und tanzen die Lyder dem Dionysos zu Ehren, wenn ihnen die Sonne im Kreislauf der Zeiten das Frühjahr gebracht hat. Wenn Dionysos Nysa verläßt und die Äthiopen und über den Tmolos daherschwärmt und am Paktolos, wenn sie sehen, wie die Bakchen sich im Tanze wiegen, dann glauben sie, daß der Lenz da ist, und begrüßen mit dem Gotte die neue Jahreszeit»; «dann

lächelt die Erde süß und goldig und ist ganz rot von Blumen, damit der Gott auf ihnen tanzen und spielen kann» (Himerios, 3. Rede 6 und 13, 7). Dionysos ist aber zugleich der Herr der Seelen, der in trunkener Ekstase den Geist über sich hinaushebt in ein höheres Reich seligeren Daseins, wo die Mängel und Grenzen der menschlichen Natur schwinden, wo es kein Welken und Sterben gibt.

Wie wird das göttliche Leben erlebt? Vielleicht auf rein geistige Weise, im Innern der Seele? Das würde der menschlichen Natur wenig entsprechen, die aus Leib und Seele besteht und bei der auch rein geistige Bewegungen sich erst dann voll auswirken, wenn sie nach außen übergreifen und einen körperlichen Ausdruck gewinnen, wie die alltägliche Erfahrung lehrt. Am wenigsten würde das zu dem Hellenen und überhaupt zu dem antiken Menschen passen, dessen Meisterschaft es ja gerade war, seine Gedanken in die einfachste, klarste und tiefste Form zu bringen und die Harmonie von außen und innen künstlerisch darzustellen. Eine rein geistige, auf jeden äußeren Ausdruck verzichtende Mystik ist das Erzeugnis einer späten, überspirituellen und blasierten Zeit<sup>1</sup>; und es ist bezeichnend, daß die gewiß tief mystisch gesinnten Neuplatoniker bald den Anschluß an einen Kult suchen. Die Mystik, die sich nicht bloß an den Verstand, sondern an den ganzen Menschen wendet, die mehr als Philosophie, die echte Religion sein will, kann auf äußere Riten nicht verzichten. Dazu kommt noch folgende Erwägung. Die Mysterien lehren eine gottgeschenkte Erlösung, nicht eine Selbsterlösung, wie sie etwa der Buddhismus bietet.

---

<sup>1</sup> Vgl. darüber das 3. Kapitel.

Das Heil kommt also von außen, es ist ein objektives Geschenk, geknüpft an Personen und Handlungen, die vom Subjekte verschieden sind. Wie soll das anders zum Bewußtsein des Mysten kommen, wie soll ihm überhaupt die göttliche Gnadengabe deutlich vor Augen treten als durch objektive, äußere Worte und Handlungen? Alle theistische Mystik muß also naturgemäß sich der Worte, Handlungen, Symbole bedienen; sie muß von Priestern verwaltet werden. Mit einem Worte: sie ist Kultmystik, Liturgie. Die Geschichte bestätigt das. Die Mysterien, die älteste Form der Mystik, von denen sie auch den Namen erhalten hat, besitzen eine reich ausgebildete Liturgie.

Die liturgischen Handlungen der Mysterien können wir in drei Klassen einteilen. Wir bemerken aber schon jetzt, daß diese sich nicht immer reinlich scheiden lassen, sondern oft ineinander übergehen. Die erste Klasse ist die der sakramentalen Riten, die wir mit einem ursprünglich aus den Mysterien selber stammenden, von der Theologie übernommenen Ausdruck so nennen, weil sie durch einen sinnenfälligen Akt, z. B. Bad oder Mahl, eine göttliche Kraft vermitteln. Die zweite Klasse bilden die Begeisterungsriten, bei denen der Mensch durch aufregende Handlungen, wie Tanz und Rausch, zu erreichen sucht, daß die Seele den Leib verläßt und der Gott an ihre Stelle tritt. Zuletzt kommen die eigentlichen dramatischen Aufführungen aus der Göttergeschichte.

Mit dieser Aufzählung geben wir zugleich eine Art Reihenfolge an, die freilich nicht immer zutrifft. Jedoch stehen öfters, so in Eleusis, sakramentale Riten am Anfang und bewirken die Einweihung (τελετή, *initiatio*) im engeren Sinne. Man kann sie

wieder einteilen in Riten von mehr negativer Bedeutung, die reinigen und entsühnen sollen, und solche, die schon in mehr positiver Weise auf die höhere Weihevorbereiten. In den eleusinischen großen Mysterien folgte nach der Übung des Fastens und mannigfacher Abstinenz ein Tag, der 16. Boëdromion (September), der den Namen trug: «Meerwärts, ihr Mysten!» An ihm zogen die Weihekandidaten mit den nachher zu opfernden Tieren von Athen zum Meere und entsühnten sich und sie in den salzigen Fluten. Daneben gab es in Eleusis auch eine Reinigung durch Übergießen mit Wasser. Eine solche wird nach Apulejus (*Metamorph.* 11, 23) auch dem Isismysten zuteil, der sich darauf zehn Tage lang von Fleisch und Wein enthalten muß. Eine Art Bluttaufe, das Kriobolium oder Taurobolium, bildete der Höhepunkt der Attisweihe. Der Myste stieg in eine bedeckte Grube hinab; über ihm wurde ein Widder oder Stier geschlachtet, und jener suchte mit Gesicht, Händen und Kleidern möglichst viel von dem durchträufelnden Blute aufzufangen. Dann stieg er als Geheiligter empor, «durch die geheime Übergießung» (Corp. inscr. Lat. VI 736) wiedergeboren, und trank als Symbol des neuen Lebens, mit einem Kranze geschmückt, eine Mischung von Milch und Honig.

Dies führt uns auf die sakramentalen Riten, die schon mehr einer positiven Heiligung und Erfüllung mit göttlichen Kräften dienen sollen. Es ist meist das Essen und Trinken einer göttlichen Speise. In Eleusis tranken die Mysten von dem Kykeon, dem Gerstentrank, von dem einst der Kultlegende gemäß Demeter nach langer Trauer zum ersten Mal gekostet hatte, und aßen von dem heiligen Kuchen. Diese Speise brach das Fasten der Vorbereitung. «Ich

fastete, ich trank den Kykeon, ich nahm aus der Kiste; nachdem ich gekostet, legte ich in den Korb und aus dem Korbe in die Kiste», so mußte der Kandidat sprechen (nach Clemens Alex., Protrept. § 21, 2), bevor er zu den höheren Weihegraden zugelassen wurde. Mit Absicht wohl gebraucht das «Symbolon» dunkle Worte; aber es beweist doch, daß die Speise eine sakramentale Zurüstung zu den Weihen ist, nicht etwa eine gewöhnliche Stärkung. Sie ist mit höheren Kräften geladen. In dem Symbolon der Attismysterien tritt die unmittelbare Wirkung des Essens und Trinkens klarer hervor: «Aus dem Tympanon habe ich gegessen, aus dem Kymbalon habe ich getrunken, ich bin ein Myste des Attis geworden» (Firmicus Mat., *De err. prof. rel.* 18, 1). Hier scheint die Einweihung auf das Essen und Trinken zurückgeführt. «Daß Brot und ein Trunk Wasser in den Weihen des Kandidaten (des Mithras) aufgestellt und Worte darüber gesprochen werden», lehrt uns der hl. Justin (I. Apol. 66). Die «darüber gesprochenen Formeln» verstärken den Eindruck, daß die Speiseriten Vermittler einer erhöhenden, göttlichen Kraft sind. In einem Falle wird es sogar deutlich, daß der Gott selbst von den Mysten genossen wird. In dem thrakischen Dionysoskult stürzen sich die Diener des Gottes, durch die nächtliche Feier ekstatisch erregt, schließlich auf den Stier, der die Epiphanie des stierförmigen Gottes darstellt; sie zerreißen ihn mit ihren Händen und schlingen das rohe Fleisch hinunter, überzeugt, daß sie auf diese Weise den Gott selbst in sich aufnehmen. So sind sie wirklich und wörtlich «des Gottes voll» (ἐνθεοί). Dieser Ritus erhielt sich in den griechischen Dionysosmysterien, wie sie besonders die Orphiker pflegten. Ein Myste des

Dionysos-Zagreus sagt in dem schon mehrmals zitierten Euripidesfragment (472 Nauck<sup>2</sup>): «Ein reines Leben führe ich, seitdem ich . . . als Hirt (Weihegrad) des die Nacht durchschwärmenden Zagreus das Mahl mit dem rohen Fleische vollzogen habe.»

Auf die Dionysosmysterien müssen wir näher eingehen, wenn wir uns die zweite Klasse der oben genannten liturgischen Handlungen klarmachen wollen. Wenn das Bad in Wasser oder Blut den Mysten reinigen, wenn das heilige Mahl den Gott oder doch göttliche Kräfte dem Menschen einverleiben sollen, so suchen die Begeisterungsriten dasselbe Ziel auf einem andern Wege. Hören wir die klassische Schilderung, die Rohde von dem enthusiastischen Kulte des Sabazios (bei den Griechen Dionysos genannt) durch die Thraker gibt<sup>1</sup>: «Die Feier ging auf Berghöhen vor sich, in dunkler Nacht, beim unsteten Licht der Fackelbrände. Lärmende Musik erscholl, der schmetternde Schall eherner Becken, der dumpfe Donner großer Handpauken und dazwischen hinein der zum ‚Wahnsinn lockende Einklang‘ der tief-tönenden Flöten, deren Seele erst phrygische Auleten erweckt hatten. Von dieser wilden Musik erregt, tanzt mit gellendem Jauchzen die Schar der Feiernenden. Wir hören nichts von Gesängen: zu solchen ließ die Gewalt des Tanzes keinen Atem. Denn dies war nicht der gemessen bewegte Tanzschritt, in dem etwa Homers Griechen im Pään sich vorwärts schwingen. Sondern im wütenden, wirbelnden, stürzenden Rundtanz eilt die Schar der Begeisterten über die Berghalden dahin. . . . So toben sie, bis zur äußersten Aufregung aller Gefühle, und im ‚heiligen Wahnsinn‘ stürzen sie sich auf die zum

<sup>1</sup> Psyche II 9 f.



Opfer erkorenen Tiere, packen und zerreißen die eingeholte Beute und reißen mit den Zähnen das blutige Fleisch ab, das sie roh verschlingen.» Was soll dieser grausig wilde Kult, was ist der Zweck der mit allen Mitteln angestrebten Erregung aller körperlichen und seelischen Kräfte? Der Mensch will mit Gewalt aus seinem alltäglichen Zustande der Vernünftigkeit heraus; durch die ungeheure Aufregung und Anspannung sucht er es dahin zu bringen, daß sein gewöhnliches Bewußtsein schwindet, daß seine Seele aus dem Leibe «austritt» — daher das Wort «Ekstase» — und in ein höheres Dasein eintritt. Denn befreit von der Haft des Leibes kann sie sich nun ungehemmt dem unsichtbar gegenwärtigen, seine Epiphanie feiernden Gotte anschließen, ja selbst in den Gott verwandelt werden. So nennen sich denn die Begeisterten selbst nach dem Namen des Gottes Sabos oder Sabazios; sie tragen seine Abzeichen. Nicht mehr der Mensch, der sie früher waren, spricht aus ihnen, sondern der Gott handelt und spricht durch sie, weissagt durch sie Zukünftiges; «denn wenn der Gott in seiner Fülle in den Menschen eintritt, dann läßt er die Rasenden das Kommende verkünden» (Euripides, Bakchen 300 f.). Sie sind «des Gottes voll» und in diesem «Enthusiasmus» ihm aufs innigste vereinigt. Proklos hat es an einer schon angeführten Stelle kurz zusammengefaßt: «Sie treten aus sich heraus, werden ganz den Göttern eingepflanzt und sind des Gottes voll.» Eine ungeheure Lebenssteigerung ist die Folge, ein alles Gewöhnliche übersteigendes Entzücken. Die Erde, sonst so karg und rauh, kommt ihnen wie ein Paradies vor. «Von Milch fließt der Boden, von Wein, von Bienennektar», sagt Euripides (Bakchen 142 f.). Ebenso der Redner Himerios (13, 7): «Die



Erde, gleich als ob sie seine Anwesenheit merkte, läßt Honig und Milch hervorströmen, und in den Bächen fließt für die Satyrn und Bakchen reiner Nektar.»

Von Thrakien aus überflutete ein Strom dionysischer Begeisterung das sonst so verstandesklare Hellas und floß dann in ruhigeren Bahnen weiter, wobei er jedoch seine Grundkräfte beibehielt. Sie zeigten sich deutlich in mancherlei festlichen Begehungen und Weihen, die neben dem offiziellen Dionysoskult stehen; sie wirkten nach in den geheimen Orgien der Orphiker und zeitigten schließlich im Garten der Philosophie eine Blüte von so wunderbarem Dufte, wie sie die platonische Mystik darstellt.

Dem thrakischen Volke aufs nächste verwandt sind die Phryger. Ihr Kult der Kybele und des Attis gleicht denn auch in seinem fanatischen Enthusiasmus sehr dem des Sabazios. «Kommt mit, folgt mir zum Hause der phrygischen Kybele, zum Hain der phrygischen Göttin! Dort erschallt der Klang der Kymbeln, dort hallen die Tympanen, dort spielt der phrygische Flötenbläser auf seinem tieftönenden, gewundenen Rohre, dort werfen die efeugeschmückten Mainaden gewaltsam ihr Haupt, dort feiern sie die heiligen Riten mit schrillum Geschrei, dort jagt die schweifende Schar der Göttin. Dorthin wollen auch wir mit beflügeltem Tanzschritt eilen!» — so ruft bei Catull (Gedicht 63) der junge Diener der Göttin, selbst Attis genannt, «angestachelt von wüthender Raserei, schweifenden Geistes», seinen Gefährten zu und weiht sich dem lebenslänglichen Dienste der Göttin. Denn dieser ganze Aufregungskult, die erregende Musik, der wilde Tanz, das Umherwerfen des Kopfes, das schrille Heulen, alles dient dazu,

den Mysten sich selbst zu entfremden und mit der Muttergöttin aufs innigste zu vereinigen. So heißt er denn nach einem ihrer Namen, Kybebe, von jetzt an Kybebos oder, nach dem ihres Kultgenossen, Attis; als Hierodule, «heiliger Sklave», trägt er ihr «Siegel» in seinen Leib eingegraben.

Wir haben die Begeisterungsriten als eine eigene Klasse der mystischen Begehungen dargestellt. Aber im Grunde genommen gehören sie zu den von uns an dritter Stelle genannten dramatischen Aufführungen. Es ist ein heiliges Spiel, das die Bakchen oder Kybeben aufführen. Der Gott ist in ihrer Mitte, wie er einst bei seiner Epiphanie mit seinen Satyrn und Mainaden erschien; sie spielen die Rolle, die einst jene darstellten, ja die des Gottes selbst. Sie agieren also fremdes Tun als das eigene, und das ist das Wesen der Schauspielkunst. Aber sie fühlen sich derart in ihre Rolle ein, daß sie selbst Satyrn und Mainaden, ja der Gott selber sind. So wird ihr Tun zu einem sakramentalen Tun; denn es bewirkt das, was es darstellt. Damit haben wir den Grund angegeben, weshalb dramatische Aufführungen einen so breiten Raum in den Mysterien einnehmen. Ein epischer Bericht der Göttergeschichte würde nicht genügen; denn das Epos erzählt längst Vergangenes. Ein lyrischer Erguß gäbe nur subjektive Gefühle und Stimmungen. Der Myste verlangt mehr; er will göttliche Gegenwart, und diese läßt sich nur auf dramatischem Wege erreichen. Hier fühlt er sich unmittelbar hineingerissen in den Chor, der im Reigen den Gott umtanzt; hier spürt er die Nähe des Gottes und seine beglückende Gegenwart; hier strömt das göttliche Leben ungehemmt und ohne Vermittlung auf ihn über. Das aber ist das Ziel der Mysterien. Daher

der Name «Drama», Handlung, der ursprünglich rein religiös war. Clemens von Alexandria nennt die eleusinischen Aufführungen von den Schicksalen der Demeter und Kore ein «mystisches Drama» (Protrept. § 12, 2).

Schon der Zweck dieses Dramas zeigt, daß wir nicht an ein Schauspiel im modernen Sinne denken dürfen. Die Mysten kommen nicht als bloße Zuschauer, die sich ästhetisch ergötzen oder auch sittlich erheben lassen wollen. Sie begehen eine religiöse Feier. Die heiligen Handlungen sind in erster Linie göttliches Tun. Deshalb dürfen wir keine naturalistische Ausmalung, keine breiten, kunstvollen Dialoge, keine umständlichen Charakterschilderungen erwarten. Göttliches läßt sich am ehesten durch Symbole darstellen, die oft mehr verhüllen als laut sagen. Die *δρῶμενα*, die heiligen Handlungen der Mysterien, sind daher in der Regel geheimnisvoll andeutende und abkürzende liturgische Akte; die *δεικνύμενα*, die vorgezeigten heiligen Dinge, sind ebenfalls mehr Symbole als Bilder; beide werden erläutert durch kurze, dunkelgehaltene Sprüche, die *λεγόμενα*. Hören wir E. Rohde<sup>1</sup>: «Die *δρῶμενα*, die bildlichen Darstellungen aus den griechischen Mysterien, hatten den, wenn nicht bewußten, doch sicher richtig empfundenen Sinn, daß ein religiös-metaphysischer Inhalt, als durchaus nicht auf Begriffen beruhend, sondern auf der reinen Anschauung des All-Einen, auch nicht durch Begriffe, d. h. durch Worte mitteilbar sei, sondern wodurch er entstanden war, durch Anschauungen.» Deshalb ist, wenn es auch an Musik und Gesang nicht fehlt, meist vom Schauen der Mysterien die Rede.

<sup>1</sup> Im Anhang seiner Biographie von O. Crusius (1902) 225.

Das gilt besonders von Eleusis. In dem gewaltigen Weihehaus, dem Telesterion, dessen Fundamente jetzt noch in Lefkina stehen, gab es vielerlei zu schauen. Wir haben nur ganz knappe Andeutungen darüber; denn ein strenges Kultgebot, auf dessen Übertretung Todesstrafe stand, befahl Stillschweigen. Schon die Anlage des Weihehauses zeigt den Unterschied von den sonstigen Kulturen. Für gewöhnlich wohnt der Gott allein in der Cella des Tempels, die von der Pracht der feierlich schreitenden Säulen umgeben ist. Der Altar steht vor dem Hause des Gottes. In Eleusis haben wir einen großartigen Innenraum vor uns. Die Göttinnen und ihre Gemeinde versammeln sich unter einem Dache. Nach außen hin ist das Gebäude schmucklos; nur ein später Säulenvorbau sucht ihm etwas Anmut zu geben. Im Innern laufen an den Wänden acht Sitzstufen entlang, die mehrere tausend Menschen fassen konnten. 42 mächtige Säulen trugen einst eine zweite Säulenstellung und eine Galerie oder ein oberes Stockwerk. Der heiligste Raum war das Anaktoron, wo die »heiligen Gegenstände« aufbewahrt wurden.

Wenn schon von dem Telesterion nicht viel mehr als die Grundrißlinien erhalten sind, so steht es mit den gottesdienstlichen Dramen nicht besser. Doch lassen sich immerhin einige Grundgedanken herausstellen. Einen Teil der Einweihung, also der am Anfang stehenden Riten, bildete höchstwahrscheinlich schon in Eleusis ein Gang durch das Jenseits, der den Mysten die Hoffnung auf ein seliges anderes Leben stärken sollte. Denn sie schauten nicht bloß zu, sie durchwanderten selbst, geführt von den Priestern, die schaurigen Gefilde der Unterwelt und die seligen Orte, wo die Geweihten ein glückliches Leben führen. Wie sehr sie das miterlebten, zeigt

uns eine Stelle aus dem Buche des Plutarch «Über die Seele», die bei Stobaios erhalten ist (3, 52, 49. S. 1089 Hense). Er vergleicht das Sterben mit den großen Weihen. «Dann geht es der Seele wie denen, die in die großen Weihen eingeführt werden. Deshalb spricht man auch auf beiden Seiten vom ‚Vollenden‘<sup>1</sup>. Zuerst ein Irren, ein mühseliges Umherlaufen, Wege voll Fährnisse und ohne Ziel in der Finsternis; dann vor dem Ende all das Furchtbare, Schrecken, Zittern, Schweiß und starres Staunen. Darauf aber erstrahlt ein wunderbares Licht; reine Orte und Auen nehmen ihn auf, wo Stimmen erklingen, Reigen sich drehen, ehrwürdig-heilige Worte und hehre Erscheinungen sich kundtun. Unter ihnen wandelt der nunmehr ganz Vollendete und Geweihte als Freier umher, das Haupt bekränzt, und feiert seine Feste. Er wohnt bei heiligen und reinen Männern und sieht zu, wie die ungeweihte, unreine Schar der Lebenden sich in vielem Schlamm und im Dunkel gegenseitig tritt und stößt und aus Furcht vor dem Tode und im Unglauben an die jenseitigen Güter in ihrem Elende bleibt.» Wenn wir auch von dem absehen, was der Verfasser seinem Vergleich zulieb stärker hervorhebt, so bleibt es doch bestehen, daß die Mysten zuerst im tiefen Dunkel in die Unterwelt mit ihrem Schrecken hinabstiegen und dann zu den Sitzen der Seligen gelangten, wo lichtüberflutete Auen, liebliche Gesänge und erfreuende Bilder sie begrüßten. So näherten sie sich allmählich dem Anaktoron; dessen Pforten öffneten sich; der Hierophant, gekleidet in seine köstlichen Gewänder, mit der königlichen Kopfbinde geschmückt, trat, um-

<sup>1</sup> Wörtlich übersetzt: «Deshalb entspricht auch wörtlich und tatsächlich das Sterben (τελευτάν, Enden) dem Eingeweihtwerden (τελείσθαι, vollendet werden).»

flossen von einer strahlenden Lichtfülle, heraus und zeigte den verzückt Schauenden die «heiligen Gegenstände», darunter jedenfalls die altertümlichen Bildnisse der Göttinnen. Diese «Gottesschau» war der Höhepunkt der Einweihung.

Von den die Göttergeschichte darstellenden eigentlichen Dramen oder Orgien können wir uns ebenfalls ein ungefähres Bild machen. «Deo (Demeter) und Kore», sagt Clemens von Alexandria, der als Christ sich frei darüber zu sprechen erkühnt, «sind zu einem mystischen Drama geworden; ihr Umherirren, ihren Raub und ihre Trauer zeigt Eleusis bei Fackelschein» (Protrept. § 12, 2). Es wurde also in nächtlicher Feier der Raub der Kore und der Jammer der ihre Tochter suchenden Mutter vorgeführt. Die Mysten aber schauen nicht bloß zu. Sie folgen dem Priester, der nun Demeter selber ist; mit brennenden Fackeln eilen sie «in atemlosem Laufe», wie Statius (*Silvae* 4, 8, 51) sagt, ihm nach als der Göttin Gefolge. Schließlich wird die Vermißte gefunden; Freude schwellt aller Brust, denn jeder sieht im Leid der Göttinnen sein Leid, in ihrer Freude seine Freude vorgebildet und ausgedrückt; jubelnd schwingen sie ihre Fackeln.

Nach späten Nachrichten wurde in Eleusis auch eine Hierogamie, eine «heilige Hochzeit», des Zeus und der Demeter und die Geburt eines göttlichen Kindes, des Plutos, agiert. Leider wissen wir gerade über diese offenbar sehr wichtige Zeremonie recht wenig. Die himmlische Vereinigung und die Geburt des Götterknaben muß für die Mysten ein mit ungeheurer Spannung erwartetes und mit Jubel begrüßtes Ereignis gewesen sein, weil sie von ihm ihr Heil erhofften. Auch außerhalb von Eleusis waren ähnliche Begehungen oft ein Teil der Mysterien, so



sehr, daß der Lügenprophet Alexander von Abonuteichos in seinen Winkelmysterien auch einen solchen Ritus einführte. Epiphаний beschreibt in seinem «Panarion» (Haer. 51, 22, 8 ff.) eine Feier, die nach seiner Angabe in der Vigil vom 5. auf den 6. Januar im Koretempel zu Alexandreia stattfand. Die Frommen feiern dort die ganze Nacht mit Gesang und Flötenspiel. Nach dem Hahnenschrei aber steigen sie mit Lichtern in einen unterirdischen Raum hinab und holen ein auf einer Bahre sitzendes, mit fünf goldenen Siegeln geschmücktes Götterbild aus Holz hervor. Dies tragen sie nun unter dem Schall von Flöten, Tympanen und Hymnen siebenmal um den innersten Tempel. Wenn man sie aber fragt, was das für ein Mysterium sei, antworten sie: «Heute um diese Stunde hat Kore den Aion geboren.» In Eleusis heißt der Götterknabe Plutos, der Reichtum; Alexander nennt ihn Asklepios, den göttlichen Arzt und Heiler; in Alexandreia ist es der Gott der ewigen Zeit, der um die Wintersonnenwende neue Lebenskraft gewinnt. Überall beherrscht also der Gedanke eines himmlischen Heilbringers diese Riten.

Dieselbe Hoffnung auf einen Heilandgott hat sich in andern Mysterien andere Formen geschaffen. Mehrmals ist es der Anschluß des Mysten an das Drama von einem sterbenden und wiedererstehenden Gotte, der ihm die Unsterblichkeit verbürgt. Wir betrachten im Folgenden kurz das Frühlingsfest der Kybele und des Attis, wie es in Rom in der zweiten Hälfte des März gefeiert wurde, zur Zeit, wenn die Natur neu erwacht und die Sonne ihren Sieg darin zeigt, daß die Tage länger werden als die Nächte. Das Fest war zu einem großen Teile öffentlich; die Eingeweihten hatten aber jedenfalls einen besondern



Anteil daran, besonders an den eigentlichen Weihehandlungen. Am 22. März fällten die Dendrophoren, die «Baumträger», eine heilige Pinie im Haine der Göttermutter, schmückten sie mit Veilchen als Totenblumen, behängten sie mit Kymbeln, Tympanen, Flöten und sonstigen Symbolen des Kultes und trugen sie im feierlichen Zuge in das Heiligtum der Göttin, wo sie aufgerichtet wurde. Sie stellte den Attis dar. Um ihn trauerten sie nunmehr und kasteiten sich nach mannigfachen Reinheitsvorschriften. Am 24., dem «Bluttage», erreichte die Trauer ihren Höhepunkt. Die Gallen, wie die phrygischen Priester hießen, versetzten sich in der schon oben beschriebenen Weise in eine wilde, religiöse Raserei; im Überschwang des Gefühls verwundeten sie sich selbst und spritzten ihr Blut als Opfer auf die Altäre. Nach einer Nachtfeier schlug dann die fanatische Trauer in ihr Gegenteil um; mit zügelloser Freude wurde die Neubelebung des Gottes gefeiert. Dieser Tag hieß *Hilaria*, «Freudenfest». Firmicus Maternus gibt im 22. Kapitel seines Buches «über den Irrweg der unheiligen Religionsgebräuche» eine Schilderung, die sich vielleicht auf den Attiskult bezieht, jedenfalls aber die Stimmung dieser Auferstehungsfeier gut erläutert: «In einer Nacht wird ein Götterbild auf ein Tragbett gelegt und mit rhythmischen Klagegesängen beweint. Dann, wenn sich ihr gespielter Jammer erschöpft hat, wird ein Licht hereingebracht. Der Priester salbt den Mund aller Weinenden und spricht dann mit leiser Stimme: ‚Seid getrost, ihr Mysten, da der Gott das Heil gefunden; so wird auch uns denn Heil aus unsrer Not.‘» Das Fest schloß am 27. mit der *Lauatio*, dem «Bade». Das silberne Standbild der Göttin wurde in prunkvoller Prozession zu dem Flüschen Almo vor den Toren

der Stadt gebracht und gewaschen. Die Zuschauer «überschütten die Mutter und ihre Begleiter mit Rosenblüten» (Lukrez 2, 627), den ersten Frühlingsboten. Die Weihe der neuen Mysten schloß sich wahrscheinlich an dieses Fest an, und zwar so, daß der Kandidat, nachdem er durch Bewahren der rituellen Reinheit, durch ein sakramentales Essen und Trinken und sonstige Riten vorbereitet war, in der Nacht, in der der Gott zum Leben zurückkehrte, durch das von uns schon früher erwähnte Taurobolium mit ihm starb und auferstand. So galt für ihn in besonderer Weise, daß das Heil des Gottes sein Heil ist; er ist auf ewig wiedergeboren, und die Teilnehmer der Feier «grüßen ihn und verehren ihn von fern» (Prudentius, *Peristephanon* 1048); denn er ist jetzt selbst vergöttlicht.

Aus Ägypten berichtet uns schon Herodot (2, 171): «Auf diesem Teiche (im Tempel zu Saïs) feiern die Ägypter nachts das Schauspiel seiner Leiden (des Osiris) und nennen das Mystereien. Obwohl ich nun mehr davon weiß, wie das einzelne sich verhält, so muß ich doch davon schweigen.» Also auch hier die Begehung des Todes eines Gottes, und zwar in einer esoterischen Form. Es lag nahe, diese Feiern in hellenistisch römischer Zeit zu Mystereien im hellenistischen Sinne umzugestalten. Alljährlich wurde die «Auffindung des Osiris» festlich begangen. Der Gott fällt unter dem Schwerte seines Feindes Typhon, der seine Glieder zerstückelt und zerstreut. Isis, seine Gattin, sucht sie jammernd und klagend; mit ihr klagen die Priester und Gläubigen. Der Leib wird wiedergefunden, zusammengesetzt und neubelebt; Osiris hat den Tod besiegt, und seine Anhänger siegen mit ihm. Damit haben sie Gewißheit einer seligen Unsterblichkeit im vollen

Besitz ihrer leiblichen und geistigen Kräfte. So erheben sie denn ein lautes Freudengeschrei; die Trauer ist in Hoffnung und Wonne umgewandelt.

Wenn diese Zeremonien zum Teil öffentlich waren, so enthielten doch auch sie einen tieferen Sinn, der nur Auserwählten bekanntgegeben wurde. Daneben gab es noch einen mystischen Kult, der nur nach besondern Einweihungen offenstand. Apulejus läßt den Helden seines Romans, Lucius, unter dessen Namen er sich selbst verbirgt, erzählen, wie er in Kenchreai bei Korinth unter die besondern Verehrer der Isis aufgenommen wurde (*Metamorph.* 11). Die Göttin selbst bestimmt in einem Traumgesicht den Tag der Weihe wie auch den einweihenden Priester. Nach mancherlei Vorbereitungen, nach einer Besprengung mit Wasser, nach zehntägiger Übung des Fastens und der Abstinenz kommt endlich der langerwünschte Tag der Einweihung. Von allen Seiten strömen die Anhänger der Göttin herbei und beehren Lucius mit Geschenken. Dann werden alle Profanen entfernt, der Priester faßt den mit einem einfachen Linnengewande bekleideten Weihekandidaten an der Hand und führt ihn in das Heiligtum. Was dort geschah, was gesprochen wurde, das ist unverbrüchliches Geheimnis. Nur mit dunklen Rätselworten, die «man, wenn man sie auch hört, doch nicht versteht», deutet er es an: «Ich trat zur Grenze des Todes, betrat die Schwelle der Prosperina, fuhr durch alle Elemente und kehrte zurück; mitten in der Nacht sah ich die Sonne strahlen in glänzendem Lichte; zu den unteren und oberen Göttern trat ich dicht herzu und betete sie aus nächster Nähe an.» Darüber bricht der Morgen an; der Neugeweihte steht mitten im Tempel auf einem hölzernen Podium, angetan mit zwölf heiligen

Gewändern und besonders geschmückt durch ein mit phantastischen Tierbildern bunt besticktes Oberkleid von Byssus, die «olympische Stola»; in der Rechten hält er eine brennende Fackel, das Haupt trägt eine Krone von Palmblättern, die wie Strahlen von ihm ausgehen. So steht er da wie die Statue eines Sonnengottes; die Vorhänge werden weggezogen, und das Volk kann ihn verehren. Tiefbeglückt feiert nun der Myste seinen «Geburtstag» und fühlt sich der huldvollen Göttin auf ewig verbunden.

Fragen wir nach dem Sinne der Feier, so scheint sie eine Wanderung von den Tiefen der Unterwelt bis zu den Höhen des Himmels liturgisch darzustellen. Der Myste muß zuerst in das Reich der Proserpina hinabsteigen; das ist der «freiwillige Tod», von dem der Priester spricht. Nur unter dem Schutze der Göttin, die das All beherrscht, kann er dies wie das Folgende wagen. Dann steigt er durch das Reich der Elementargottheiten allmählich zu den oberen Göttern empor und sieht den Sonnengott in seinem Glanze. So hat er die grause Erdtiefe wie auch die Elemente, die das Leben des Menschen beherrschen, hinter sich gelassen; er ist befreit von der Tyrannei des Naturgeschickes und mit den Göttern vereint, vor allem mit Isis, der Herrin der gesamten Natur. Bisher hat ihn die «blinde Fortuna in die schlimmsten Gefahren und Qualen gestürzt»; aber «auf die, deren Leben die Majestät unsrer Göttin sich zum Dienste bestimmt hat, hat der feindliche Zufall kein Anrecht mehr». Je mehr der Gläubige sich der neuen Herrschaft beugt, desto süßer wird ihm «die Frucht der Freiheit» munden. Isis «bringt die unentwirrbar verwickelten Faden des Schicksals in Ordnung,

sie stillt die Stürme der Fortuna und hemmt den schadenbringenden Lauf der Gestirne». So befreit die mystische Fahrt von der Hölle bis zum Himmel den Gläubigen aus der Macht der kosmischen Gesetze und führt ihn in die Gemeinschaft der Götter.

Finden wir schon in dem Isismysterium ägyptische Vorstellungen mit iranischen Gedanken von der Himmelfahrt der Seele und ihrer Bekleidung mit dem Lichtgewande vermischt, so ist die Vergottung durch eine Art Himmelfahrt noch klarer in andern Mysterien ausgedrückt. Nach persischer, mit babylonischer Astrologie versetzter Lehre ist die Seele vom Himmel zur Erde herabgestiegen und hat beim Durchgang durch die sieben Planetensphären deren Eigenschaften angenommen. Solange sie hienieden weilt, ist sie dem von den Gestirnen bestimmten Schicksal unterworfen. Aber nach dem Tode steigt sie wieder zur Heimat empor; bei jeder Sphäre muß sie dem Torwächter das Symbolon, die Losung, sagen, die nur die Eingeweihten kennen. So legt sie immer mehr die Planeteneigenschaften, die wie Kleider sie umhüllten, ab und gelangt frei und ohne den Zwang der bitteren Notwendigkeit in den achten Himmel, wo sie ewige Seligkeit genießt. Diese Lehre wurde ein Teil der Mithrasmysterien. Vielleicht wurde sie in diesen bei der Einweihung liturgisch vorgeführt. Jedenfalls gab es in den Mithräen, den höhlenartigen Kapellen der Mithrasjünger, eine Leiter, an der acht Tore übereinander angebracht waren, oder es waren auf dem Boden sieben Halbkreise gezeichnet, die am Kultbild endigten und die sieben Sphären darstellten; ebenso entsprechen die sieben Weihestufen, die der Myste durchlaufen mußte, den sieben Planetensphären; die vollkommene Weisheit aber, die den Gipfel der

Einweihung bildet, ist eine irdische Vorausnahme der Seligkeit in der Ogdoas, dem obersten Himmel.

In all diesen Riten, Sakramenten und Dramen spricht sich deutlich das Endziel aller Mysterien aus: die nicht bloß moralische, d. h. auf dem Willen beruhende, sondern physische Vereinigung mit der Gottheit, eine bald mehr bald weniger klar gedachte Teilnahme am göttlichen Wesen, eine «Erfüllung mit dem göttlichen Hauche der Gotteskraft» (Apul., *Met.* 8, 27) und dadurch bewirkte Gottesschau und Vergottung. Aus der Enge der irdischen Kleinheit will der Mensch sich emporringen zu göttlicher Weite, aus dem Dunkel und der Verworrenheit ins Licht und in die Klarheit, aus dem Elende und dem Todeszwange zur göttlichen ewigen Lebensfülle, aus der Vielheit zum Ureins, aus der Gefangenschaft und der Notwendigkeit zur Freiheit.

Zu welcher persönlichsten Frömmigkeit die Mysterien führen konnten, zeigt uns das Gebet, das Lucius-Apulejus nach seiner Weihe an Isis richtet (*Metamorph.* 11, 25): «Dein göttliches Antlitz und deine heilige Gottesmacht will ich im Innersten meiner Brust bergen, will sie dort beständig wahren und mir gegenwärtig halten.» Das ist eine Sprache, die von der Stimmung offizieller antiker Gebete weltenweit entfernt ist.

Den Weg zur Gottheit findet der Myste aber, wie schon früher gesagt wurde, nicht in seinem eigenen Innern. Die heiligen Weihen zeigen ihn; es ist der Weg der Liturgie. Jede Liturgie aber verlangt Liturgen. Das Priestertum gewinnt in den Mysterienkulten eine Bedeutung, die es in dem Staatskulte nicht hatte. Während der offizielle Priester nach dem Opfer sich wieder seinen bürgerlichen Geschäften zuwendet, ist der Diener der Mysterien-



götter von seinem Dienste ganz in Anspruch genommen. Gerade aber weil er völlig in seinem Berufe aufgeht, kann er für andere, die sich nicht so ausschließlich einem Leben der Frömmigkeit widmen können, als Vermittler dienen. Er ist der berufene Führer zur Gottheit, der Mystagog. Für die aber, denen er das neue Leben der Wiedergeburt vermittelt, ist er der geistige Vater. Immer von neuem kehrt dieser Titel in den Mysterien wieder. Lucius-Apulejus erzählt, wie er von dem Priester, der auf Geheiß der Isis ihn eingeweiht hatte, Abschied nahm (*Metamorph.* II, 25): «Ich umarmte den Priester Mithras, der nunmehr mein Vater war, und küßte ihn.» Im Kulte des Mithras standen an der Spitze der Hierarchie «Väter», über die wieder ein «Obervater», *pater patrum*, gesetzt war. In dieser patriarchalisch-monarchischen Verfassung erkennen wir den religiösen Geist des Orients, während das rationalistische Abendland immer zur demokratischen Republik neigte. Der Morgenländer fühlt sich als «Knecht Gottes»; dieser ist ihm «Herr» und «König». Dem stolzen Hellenen, Römer, Germanen lag diese Auffassung nicht. Wenn der Grieche so stark betont, daß Götter und Menschen durch Schranken getrennt sind, so drückt sich darin nicht nur die Selbstbescheidung aus, sondern auch der Wunsch, daß der Mensch in seinem Bereich sein eigener Herr sein möchte. Wie noch die christlichen Germanen dachten, zeigt klar folgender Satz aus der «Geschichte von den Schwurbrüdern»<sup>1</sup>: «Da alle guten Dinge Gottes Gaben sind, ist auch die Tapferkeit von Gott in die Brust mutiger Männer gelegt

<sup>1</sup> Grönländer und Färingergeschichten, übersetzt von Erich v. Mendelssohn in «Thule». Zitiert von A. Wächter im «Wächter» 1920, 12.



und damit die Freiheit, ihrem eigenen Willen nach gut oder böse zu handeln. Denn der Heiland hat die Christen zu seinen Söhnen gemacht, aber nicht zu seinen Knechten.» Der fromme Orientale neigt sich gerne der göttlichen oder gottgesandten Autorität. Im Kulte aber wird der despotische Charakter der orientalischen Monarchie religiös gemildert. Sie wird hier zur «Patriarchie» im vollen Sinne, zur «väterlichen Herrschaft». So wie die Mysten durch die Wiedergeburt in besonderer Weise Söhne des Gottes geworden sind, so stehen sie auch zu dem Priester in einem entsprechenden Verhältnisse. Alle aber, die dieser Vaterschaft unterstehen, sind untereinander «Brüder»; die Verehrung des gemeinsamen Gottes schlingt ein enges Band um sie.

Für die Aufnahme in die Weihen gilt ein gewisser Universalismus. Während sonst von vielen Kulturen Frauen und Sklaven ausgeschlossen sind, können beide z. B. in Eleusis aufgenommen werden. Nur rituelle Reinheit und griechische Sprache werden verlangt. Später werden auch diese Schranken noch erweitert. In den Mythrasmysterien konnte zuweilen ein Sklave als Liturge über einem vornehmen Manne stehen.

Wenn somit die Standesunterschiede vor dem Kulte des gemeinsamen Herrn zurücktraten, so bildet sich in den Mysterien eine neue geistliche Aristokratie. Die Mysten fühlten sich als Auserwählte. Hat doch die Gnade der Götter, ja nicht selten ein besonderes Traumgesicht sie aus vielen Tausenden auserwählt und zur Einweihung berufen. Durch die Initiation sind sie zu «Reinen» und «Heiligen» geworden und weit über den Haufen der Profanen, Unheiligen erhoben. Aber auch innerhalb der Geweihten erhebt sich eine stufenweise Aristokratie, je nach dem Grade der Erkenntnis und Reinheit,

den die Mysten erlangt haben. Schon der alte orphische Vers: «Viele zwar sind der Narthexschwinger, aber wenige darunter sind Bakchen», will besagen, daß auch unter den Eingeweihten doch nur wenige sind, die ganz des Gottes voll und daher nach seinem Namen genannt sind. Verschiedene Weihestufen drücken das aus. In Eleusis folgen auf die kleinen Mysterien, die bei Athen «in Agrai» gefeiert wurden, die großen; und wer zum höchsten Weihegrad, der Eoptie, gelangen wollte, mußte noch einmal an den großen teilnehmen. Der Isismyste Lucius muß noch zweimal einer höheren Weihe sich unterziehen. Mithras gar führte seine Mysten auf sieben Stufen zur höchsten Reinheit und Weisheit empor.

Diese Trennung der Weihegrade untereinander und der Geweihten überhaupt von den Profanen findet ihren schärfsten Ausdruck in dem mystischen Schweigegebot. Der Höherstehende darf dem Niederen, der Geweihte dem Ungeweihten nichts von dem, was er in den heiligen Begehungen geschaut und gehört hat, mitteilen. Die furchtbare Majestät der Gottheit verlangt diese Ehrfurcht und Scheu; denn Göttliches einem ausliefern, der nicht imstande ist, es zu fassen, hieße es dem Gespötte der Unverständigen überantworten und das himmlische Gnadengeschenk in den Staub und Schmutz der Landstraße werfen. Das aber wäre das größte Verbrechen gegen die Würde und Heiligkeit der Götter. In Eleusis stand die Todesstrafe darauf<sup>1</sup>. Das Schweigegebot wurde so streng gehalten, daß wir heute nur kümmerliche Bruchstücke des mystischen Rituals kennen.

Das Gefühl der Auserwählung und Aussonderung aus der unheiligen Masse war ein mächtiger An-

<sup>1</sup> Näheres über das mystische Schweigen im 4. Kapitel.

sporn für die Mysten. Es brauchte nicht, wie man wohl behauptet hat, den «geistlichen Hochmut» zu wecken; war es doch nicht eigenes Verdienst, sondern freies Gnadengeschenk. Wohl aber steigerte es die Frömmigkeit und die Verpflichtung der Gottheit gegenüber und verfeinerte allmählich den religiösen und später auch den sittlichen Sinn.

Das sind, kurz angedeutet, die Grundgedanken der Mysterien. Schon unsre Skizze läßt erkennen, daß wir es hier mit einer höchst bedeutsamen Erscheinung der Religionsgeschichte zu tun haben. Der religiöse Genius der Menschheit hat sich in ihnen ein Denkmal gesetzt, wie es sowohl dem Inhalt wie der Form nach kaum ein zweites gibt. Die tiefsten seelischen Kräfte ringen hier nach ihrem Ausdruck. Aber eben weil nur menschliche Kräfte am Werke waren, weil der unerlöste Mensch nicht aus eigener Macht sich aus der kosmischen Gebundenheit befreien und zur Freiheit der Kinder Gottes, zur reinen Geistigkeit sich erheben konnte, so blieb all das Streben ein «Dienst der Elemente» (Gal. 4, 3). Dicht neben den edelsten Regungen der Seele sind die finsternen Mächte der Sinnlichkeit und Selbstsucht am Werke und ersticken nur allzuoft das bessere Streben. Es ist wie ein köstlicher Wein, dem ein übler Bodensatz beigemischt ist. Man kommt sich vor wie ein Wanderer in tropischer Landschaft. Ihn erfreut die üppige Fruchtbarkeit, die bunte Pracht der Blumen und Vögel. Aber sein Fuß bricht oft im Moder ein; schwüle Düste verwirren seine Sinne; im Dickicht lauert das Raubtier und züngelt die Giftschlange. Die Alten haben das zuweilen selbst empfunden, besonders die Griechen mit ihrem Gefühl für das Gesunde und Maßvolle. Ergreifend ist es, wie in den «Bakchen» des Euripides Agaue,

als sie aus ihrem dionysischen Taumel erwacht, anstatt des Löwenkopfs das blutige Haupt ihres eigenen Sohnes, furchtbar ernüchtert, in den Händen hält. Und der junge «Attis» des Catull, der sich, «angestachelt von wütender Raserei», dem Dienste der Kybele ganz geweiht hat, steht nachher, zur Vernunft zurückgekehrt, am Ufer des Meeres, schaut hinüber zur Heimat hin und klagt: «Schmerz und Reue packt mich ob dessen, was ich getan» (V. 73). Das Unbefriedigtsein drückt sich auch in einer Häufung der Weißen aus, wie sie besonders in den letzten Zeiten des Heidentums üblich wurde. So rühmt in einer römischen Inschrift (Corp. inscr. Lat. VI 1799d) die vornehme Paulina von ihrem Gatten Vettius Agorius Praetextatus, er habe sie in alle Mysterien einweihen lassen: «In deiner Gegenwart werde ich in alle Weißen eingeführt» Sie war, wie ein zweiter Stein (1780) uns lehrt, «in Eleusis dem Gotte Bacchus, der Ceres und Cora geweiht, in Laerna dem Gotte Liber, Ceres und Cora, in Aegina den Göttinnen, ferner hat sie das Taurobolium empfangen, war Isisverehrerin und Hierophantin der Göttin Hekate». Es ist, als ob die mystische Sehnsucht dieser Menschen sich nicht genug tun könnte und, stets suchend und nach jeder Enttäuschung neu hoffend, immer neue Geheimnisse suchte.

Ein gewaltiges Verlangen nach dem Besitz Gottes spricht aus den Mysterien. Vorschule Christi — dieses Wort, das Clemens für die griechische Philosophie geprägt, ob es nicht auch für die Mysterienkulte der hellenistisch-römischen Zeit gilt? Sollte nicht auch diese Sehnsucht ihre Erfüllung finden in der «Fülle der Zeit» und ihrem Fürsten Christus? Die Antwort auf diese Frage suchen wir im folgenden Abschnitt zu geben.

---

## II. Die Mysterien Christi.

Der hl. Paulus lehrt an mehreren Stellen seiner Briefe, in Jesus Christus sei erschienen «die Offenbarung eines Mysteriums, das seit Ewigkeit verschwiegen war, jetzt aber offenbar wurde» (Röm. 16, 25 f.; vgl. Eph. 3, 3 ff.). Wenn er im Briefe an die Kolosser wiederum spricht von «dem Mysterium, das von Ewigkeit her verborgen war — jetzt aber wurde es offenbar seinen Heiligen, denen Gott kundtun wollte, welchen Reichtum an Herrlichkeit dies Mysterium unter den Heiden umfaßt, das da besagt: Christus ist in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit» (Kol. 1, 26 f.), wenn er Christus «das Mysterium Gottes» nennt, «in dem alle Schätze der Herrlichkeit und Erkenntnis verborgen sind» (Kol. 2, 2 f.), so tut er das im bewußten Gegensatz zu einer Mysterienlehre, die sich damals in Kolossai auftrat und wohl auch manche Christen, die noch nicht ganz in ihrem Glauben gefestigt waren, anlockte. Paulus warnt daher seine Gläubigen, sie sollten sich nicht «ausplündern lassen durch die Philosophie und leeren Trug gemäß menschlicher Überlieferung, gemäß den Elementen der Welt, und nicht Christus gemäß; denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und ihr seid in ihm erfüllt. . . . Niemand richte euch nach Essen und Trinken, Festen, Neumonden und Sabbaten; all dies ist ja nur der

Schatten des Zukünftigen, die Wirklichkeit aber ist Christus. . . . Wenn ihr mit Christus von den Elementen der Welt weggestorben seid, weshalb laßt ihr euch, als lebtet ihr noch in der Welt, unter Satzungen stellen: Berühre nicht, koste nicht, fasse nicht an! » . . . (Kol. 2, 8 ff.)

All das, was die Mysterien boten, ist also erfüllt in Christus. Boten sie Erkenntnis (Gnosis) — in ihm sind alle Schätze der Weisheit beschlossen. Brachten sie Vereinigung mit der Gottheit und Hoffnung auf ein seliges anderes Leben — jetzt heißt es: Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit. Versprachen sie die Fülle des göttlichen Innewohnens — in Christus wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig, und in ihm und durch ihn sind auch die Christen Gottes voll. Und ihre Riten und Kultgesetze — sie waren nur ein Schatten, den die ragende Gestalt Christi vorauswarf.

Wie hat sich all das erfüllt? Etwa nur im Geiste? So könnte man vermuten, wenn man liest, wie Paulus beinahe verächtlich die Vorschriften über Speise und Trank, die Feste und Neumonde beiseite schiebt. Alle Dokumente des alten Christentums betonen das Geistige mit ungeheurer Entschiedenheit. Christus brachte der bloßen Form und dem Buchstaben gegenüber den Geist zum Siege. Sein ganzes öffentliches Leben war ein Kampf gegen die Pharisäer, die Verfechter der Äußerlichkeit. Alles religiöse Tun muß für ihn sittlich unterbaut sein. Seine Predigt lehrte eine Einheit von Religion und Sittlichkeit, wie sie nie vorher verwirklicht war und höher nicht gedacht werden kann. Freilich, die Sittlichkeit ist ihm nicht Selbstzweck. Letztes Ziel aller sittlichen Vervollkommenung ist für ihn die Anschauung Gottes, wie es das wunderbare Wort kurz ausspricht: «Selig,

die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen» (Matth. 5, 8). In der Mystik gipfelt also das christliche Leben; Gottesschau ist seine Seligkeit. Aber so wie das Ziel in den reinen Ätherhöhen des Geistes liegt, so scheint auch der Weg dorthin rein geistig zu sein. Juden wie Heiden hielten sich für gebunden an Orte und Zeiten, an bestimmte Bauten und Riten. «Aber es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, da die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden. Denn der Vater sucht solche, die ihn anbeten. Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten» (Joh. 4. 23 f.).

Doch wir würden uns täuschen, wenn wir glaubten, der Geist schließe jede äußere Handlung aus. Im Gegenteil kann eine äußere Sache, eine körperliche Handlung notwendiger Träger des Geistes werden<sup>1</sup>. An einer Stelle, an der Jesus in herrlichen Worten das freie Schalten des Geistes schildert, mischt er Worte ein, die zunächst beinahe befremden. In einsamem Nachtgespräch spricht er zu Nikodemus: «Wenn einer nicht wiedergeboren wird, kann er das Reich Gottes nicht schauen.» Der Pharisäer versteht das nicht; Jesus aber bekräftigt seine Worte: «Wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eintreten» (Joh. 3, 3 5). Diese Wiedergeburt, die mehr ist als eine sittliche Erneuerung, durch die vielmehr ein neuer Mensch entsteht, der in einem höheren Lebensbezirke, dem Reiche Gottes, lebt, sie ist geknüpft an das Wasser.

Dem Gedanken der Wiedergeburt begegnet man wiederholt im ersten Briefe des hl. Johannes. «Wer

<sup>1</sup> Diese Frage wird im folgenden Kapitel ausführlich behandelt.



die Gerechtigkeit wirkt, ist aus ihm geboren» (2, 29). Die Christen sind und heißen «Kinder Gottes» (3, 1), «Jeder, der geboren ist aus Gott, tut keine Sünde» (3, 9; 5, 18). «Der Liebende ist aus Gott geboren» (4, 7). «Jeder, der glaubt, daß Jesus der Christus ist, ist aus Gott geboren» (5, 1). «Alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt» (5, 4). Ebenso schreibt der hl. Petrus in seinem ersten Briefe: «Gott hat uns neu gezeugt zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten» (1, 3). Die Gläubigen sind «wiedergeboren nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem durch den lebendigen und bleibenden Logos Gottes» (1, 23). Der Apostel ruft ihnen zu: «Wie neugeborene Kinder verlangt nach der geistigen, truglosen Milch, damit ihr durch sie wachset im Heile» (2, 2). Jakobus sagt in seiner Epistel: «Seinem Willen gemäß hat er uns durch das Wort der Wahrheit geboren» (1, 18).

Wenn an all diesen Stellen die Neugeburt aus dem Logos und dem Geiste allein genannt wird, so geht aus andern hervor, daß das Wasser damit nicht geleugnet wird. Wasser und Geist stehen nebeneinander bei Tit. 3, 5: «Er hat uns errettet durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes.» 1 Tim. 3, 6 heißen die Neugetauften «Neugeborene».

Jede Wiedergeburt setzt voraus, daß der frühere Mensch stirbt. Der hl. Petrus hat uns soeben belehrt, daß unsre neue Zeugung in engster Abhängigkeit von der Auferstehung Christi steht. So wird denn auch unser Tod, der Tod des alten Menschen, dem Tode Christi sich anzugleichen haben. Daß in der Tat der Christ in der Taufe mit Christus stirbt, daß er mit ihm, wenn er aus dem Wasser

emporsteigt, in ein neues Leben eintritt, das hat Paulus in herrlichen Worten den Römern auseinandergesetzt (6, 3 ff.): «Wisset ihr nicht, daß wir, als wir in Jesus Christus getauft wurden, in seinem Tode getauft wurden? Begraben wurden wir mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus von den Toten erweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandelten. Denn wenn wir hineingewachsen sind in das Abbild seines Todes, so werden wir das auch erfahren für die Auferstehung; wir erkennen, daß unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde und wir nicht mehr der Sünde dienten; denn wer tot ist, ist von der Sünde gerechtfertigt. Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden; wir wissen ja, daß der von den Toten erweckte Christus nicht mehr stirbt, der Tod ihn nicht mehr beherrscht. Denn sofern er starb, starb er der Sünde ein für allemal; sofern er aber lebt, lebt er für Gott. So denket auch ihr, ihr seiet tot für die Sünde, lebend aber für Gott in Christus Jesus.» Kurz ist dieselbe Lehre zusammengefaßt im Briefe an die Kolosser (2, 12): «Ihr wurdet mit ihm begraben in der Taufe, und in ihr wurdet ihr mit ihm auferweckt durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat.» Wenn der Mensch also im Glauben an die Kraft Christi in das Wasser hinabsteigt und gewissermaßen in ihm untergeht, so stirbt er, aber nicht wirklich, sondern mystisch, insofern der Tod Christi, durch den dieser die Sünde getilgt hat, auf ihn übertragen wird; taucht er aus dem Schoße der Wasser wieder empor, so beginnt für ihn ein neues Leben, jenes Leben der Reinheit und völligen Vereinigung mit Gott, wie es Christus

nach der Auferstehung führte. So ist der Mensch in ein neues, göttliches Leben wiedergeboren; die Sünde hat keine Gewalt mehr über ihn. Freilich muß er nun durch sittliche Tatkraft dies neue Leben im einzelnen verwirklichen und durchsetzen; die Taufe wirkt nicht magisch; sie verlangt angestrenzte Mitarbeit. Deshalb betont auch Paulus, daß das neue Leben sich erst in der Zukunft ganz offenbaren wird, und deshalb ermahnt er die Römer, sie möchten ihre hohe Würde wohl bedenken und ihr gemäß ihr Leben einrichten. Aber der eigentliche Übergang von dem alten zum neuen Leben ist nicht ein sittlicher, sondern ein sakramentaler Akt; er vollzieht sich in einem äußern Ritus und bedeutet das innigste Miterleben mit dem leidenden und auferstehenden Gottmenschen, eine Mitkreuzigung und Mitauferstehung. Eine göttliche Kraft, die der Mensch sich bei aller Anstrengung nicht geben kann, geht durch das Sakrament auf ihn über; er wird in eine Lebenssphäre emporgetragen, die unendlich über sein früheres Dasein erhoben ist. So ist er denn nicht mehr der alte, rein natürliche Mensch, er ist ein zweiter Christus geworden. «Ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus; denn da ihr in Christus getauft wurdet, zoget ihr Christus an» (Gal. 3, 26 f.).

Bekräftigen wir diese urchristliche Auffassung von der sakramentalen Wirkung der Taufe noch durch einige Stellen der ältesten Väter. Der Verfasser des Barnabasbriefs sagt (II, II): «Wir steigen in das Wasser hinein voll von Sünden und Schmutz; wenn wir aber emporsteigen, dann tragen wir in unsrem Herzen als Frucht die Gottesfurcht und besitzen die Hoffnung auf Jesus im Geiste.» Im Hirten des Hermas heißt es (*Similit.* 9, 16, 3 f.): «Wenn der

Mensch das Siegel nimmt, legt er den Tod ab und erhält das Leben. Das Siegel nun ist das Wasser; in das Wasser steigen sie hinein als Tote und heraus als Lebende.» Wie der Sklave das Zeichen seines Herrn, der Soldat den Namen seines Kaisers, der Myste das Mal seines Kultgottes eingebrannt oder eintätowiert an sich trägt, so erhält der Christ durch die Taufe ein geistiges Siegel aufgeprägt zum Zeugnis, daß er nunmehr ganz Christus gehört, daß er nach seinem Bilde umgeprägt und mit seinem Stempel bezeichnet ist, der ihm ewiges Leben verbürgt.

Eine andere Bezeichnung der Taufe: «Erleuchtung», überliefert uns Justin der Martyrer (I. Apol. 61), wo er erklären will, «wie wir uns Gott geweiht haben, erneuert durch Christus». Zuerst kommt eine Belehrung über die Grundwahrheiten des Christentums und das Gelöbniß des Kandidaten, sein Leben danach einrichten zu wollen. Die moralische Belehrung ist damit vollzogen, aber sie macht den Menschen noch nicht zum Vollchristen. Das kann nur das Sakrament geben. Zur Vorbereitung betet und fastet der Täufling, mit ihm die ganze Gemeinde. «Dann führen wir sie an einen Ort, wo Wasser ist, und auf dieselbe Weise, wie wir wiedergeboren wurden, werden auch sie wiedergeboren; dies Bad im Wasser geschieht nämlich im Namen Gottes, des Vaters des Alls und Herrn, und Jesu Christi, unsres Heilands, und des Heiligen Geistes. . . . Dies Bad aber heißt Erleuchtung, da ja, die solches erfahren, im Geiste erleuchtet werden.» Der Getaufte ist also aus der Finsternis in ein Reich des Lichtes geführt worden.

Wiederum in neuer Auffassung zeigt uns der geistvolle Clemens von Alexandria das Mysterium der Taufe (Paedag. I, § 25 f.): «Wiedergeboren, haben

wir sofort das Vollkommene erreicht, wegen dessen wir uns ja auch mühten. Wir wurden erleuchtet; das heißt aber: Gott erkennen. Nun ist aber der nicht unvollkommen, der das Vollkommene erkannt hat.» Nach dem Vorbild des Herrn, der in der Taufe des Johannes vollkommen war, werden auch wir «in der Taufe erleuchtet, durch dies Licht werden wir zu Söhnen, als Söhne werden wir vollendet, als Vollendete werden wir unsterblich. ‚Ich sprach‘, heißt es, ‚ihr seid allesamt Götter und Söhne des Allerhöchsten‘ (Ps. 81, 6). Diese Tat wird mit vielen Namen genannt: Gnadengabe, Erleuchtung, Vollendung, Bad, — Bad, weil dadurch unsre Sünden abgewaschen werden; Gnadengabe, weil die Sündenstrafen dabei nachgelassen werden; Erleuchtung, weil durch sie jenes heilige, heilbringende Licht beschaut wird, d. h. wir erblicken durch sie das Göttliche; vollendet aber nennen wir, was keines andern Dinges bedarf. Denn was braucht der noch, der Gott erkannt hat? Töricht ist es doch wahrlich, das eine Gnadengabe Gottes zu nennen, was nicht voll ist. Der Vollkommene wird doch nur Vollkommenes schenken. Wie auf seinen Befehl alles geschieht, so folgt auch auf seinen Willen, zu schenken, die Fülle des Geschenks. Denn die Zukunft nimmt er durch die Macht seines Willens voraus. Ferner ist die Befreiung vom Übel der Anfang des Heiles. Wenn wir also nur den ersten Saum des Lebens ergriffen haben, sind wir schon vollkommen, leben wir schon, da wir vom Tode getrennt sind. Das Heil besteht also darin, Christus zu folgen. ‚Denn was in ihm ist, ist Leben‘ (Joh. 1, 3 f. mit veränderter Interpunktion und nach alter Lesart). ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das

ewige Leben und kommt nicht ins Gericht; er ist vom Tode ins Leben übergegangen' (Joh. 5, 24). So ist schon der Glaube und die Wiedergeburt die Vollendung im Leben; denn Gott ist nie schwach. Denn wie sein Wille Tat ist und Welt heißt, so ist auch sein Beschluß das Heil der Menschen und heißt Kirche. Er weiß, wen er berufen hat; die er aber berufen hat, die hat er gerettet; Rufen und Retten war eins. 'Denn ihr seid', sagt der Apostel (1 Thess. 4, 9), 'Gottesschüler.' Es geziemt sich also nicht, was er gelehrt, für unvollendet zu halten; seine Lehre aber ist ewiges Heil eines ewigen Heilands; ihm sei Dank in Ewigkeit, Amen. Und der eben Wiedergeborene ist als Erleuchteter, wie es ja auch der Name besagt, sofort von der Finsternis befreit, hat daraufhin das Licht empfangen. . . . Aber, sagt man, er hat noch nicht das vollkommene Geschenk empfangen. Das gebe ich zu; aber er ist im Lichte, und die Finsternis packt ihn nicht.» Begeisterter und tiefer könnte man wohl kaum Wesen und Wirkung der christlichen Taufe erläutern. Und nicht ohne Grund benutzt Clemens bei der Schilderung dieses geistigen, an das Wasser geknüpften Ereignisses fast nur Ausdrücke, die wir aus den Mysterien kennen: die Taufe ist ihm eine Wiedergeburt, eine vollendete Weihe, eine Erleuchtung; sie gibt Gotteserkenntnis und führt zur Gottesschau; sie macht zu Söhnen Gottes, schenkt Heil, Unsterblichkeit, Vergöttlichung. Das kann kein Zufall sein; Clemens greift vielmehr, wie wir schon jetzt vermuten können, zu diesen Wörtern, weil nur sie durch ihre Analogie einigermaßen aussprechen, was das christliche Mysterium in sich schließt.

Die Taufe ist für den Alexandriner die «Vollweihe», weil sie nicht ins Dämmerlicht, sondern in

volles Licht und Leben hinüberführt. Und doch ergreifen wir in ihr nur den «ersten Saum des Lebens»; sie ist «Anfang des Heiles» als «Befreiung vom Übel». Sie hat also zunächst eine mehr negative Bedeutung, insofern sie von der Sünde reinigt; positiv wird sie dadurch, daß, wo die Schatten sinken, das Licht triumphiert, wo die Krankheit und der Tod weichen, das Leben siegt. Das neugewonnene Leben aber bedarf der Stärkung; der neugeborene Christ verlangt nach der «vergöttlichenden Milch». Diese Milch der Kirche, das zweite große Mysterium der Christen, ist die Eucharistie.

Christus selbst spricht von ihr in geheimnisvoll andeutenden Worten im 6. Kapitel bei Johannes. Er bezeichnet sich dort als das Brot, das vom Himmel gekommen ist, um der Welt das ewige Leben zu bringen. Immer klarer wird es im Verlauf seiner Rede, daß das Wort von dem himmlischen Brote kein bloßes Bild ist. «Ich bin das Brot, das vom Himmel kommt, damit man davon esse und nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; wenn einer von diesem Brote ißt, wird er in Ewigkeit leben, und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt. . . . Wenn ihr das Fleisch des Menschensohns nicht esset und sein Blut nicht trinket, habt ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ein wahrer Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben. Dies ist das Brot, das vom



Himmel gekommen ist, nicht wie es die Väter aßen und doch starben; wer dies Brot ißt, wird in Ewigkeit leben» (6, 48 ff.). So großen Wert legt Jesus auf diese Lehre, daß er auch dann, als die Juden zu murren beginnen, als viele seiner Jünger sich von ihm zurückziehen, sie nur um so nachdrücklicher betont. Freilich sagt er: «Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch ist zu nichts nütze. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben» (6, 63). Aber daneben bleiben die andern Ausführungen durchaus bestehen. Wir haben also, wie oben von Wasser und Geist, so hier ein Nebeneinander von Brot und Geist. Das Brot ist Träger des Geistes; es ist ein lebendiges Brot, es schenkt das göttliche Leben des vom Himmel gekommenen, im Vater lebenden Gottessohns und verbürgt dadurch eine selige Auferstehung zu ewigem Leben.

Das 6. Kapitel bei Johannes ist die Lichtquelle, die die Handlung Jesu beim letzten Abendmahl hell bestrahlt. Wenn er hier seinen Aposteln nach Lobpreis Gottes und Danksagung Brot und Wein reichte mit der Aufforderung, davon zu genießen, denn es sei sein Fleisch und Blut, so ist das die Einlösung der früher gegebenen Verheißung, und wir müssen die oben angeführten tiefen Gedanken in die äußerlich so einfache Tat des Herrn hineinbringen.

Die junge Kirche ahmte, dem Gebote des Herrn entsprechend, das «Herrenmahl» (I Kor. 11, 20) nach. «Der Kelch des Lobpreises, den wir unter Lobpreis segnen», sagt der hl. Paulus (I Kor. 10, 16 ff.), «ist er nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Denn ein Brot, ein

Leib sind wir, die vielen; wir alle nehmen ja von dem einen Brote. . . . Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilhaben und am Tische der Dämonen.» Wer von heidnischem Opferfleisch ißt, wird «Genosse der Dämonen»; so tritt, wer vom Herrenmahl genießt, in engste Gemeinschaft mit dem Herrn.

Aus dieser «Gemeinschaft» (*communio*) mit dem Herrn geht die Gemeinschaft aller, die dem Herrn anhängen, hervor. Das deutet die Stelle der Apostelgeschichte an, die in verhüllten Worten von der Eucharistiefeyer spricht (2, 42 ff.): «Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, dem Brechen des Brotes und den Gebeten.» Auf die belehrenden Vorträge der Apostel folgte also das von eucharistischen Gebeten begleitete Brotbrechen, auf dem die heilige Gemeinschaft mit Christus und der Christen untereinander beruhte. Während sie aber zum Gebete sich öffentlich im Tempel versammelten, feiern sie das Brotbrechen in Privathäusern im abgeschlossenen Kreise: «Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, in den Häusern aber brachen sie das Brot und genossen der Speise in Freude und Einfalt des Herzens.» Heiliger Jubel ist die Frucht der göttlichen Speise. Besonders am Sonntag versammelten sich die Gemeinden zum Brotbrechen (Apg. 20, 7).

So schreibt es auch die «Lehre der Apostel» vor (14, 1): «Am Herrentag versammelt euch, brechet Brot und saget Dank.» Brot und Wein, das die Gemeinde genießt, ist mehr als eine gewöhnliche Speise; denn sie betet: «Allmächtiger Herr, du erschufst alles um deines Namens willen; Speise und Trank gabst du den Menschen zum Genusse, damit

sie dir Dank sagten; uns aber schenkest du gnädig geistige Speise und geistigen Trank und ewiges Leben durch deinen geliebten Knecht» (10, 3). Der heilige Gottesname «zeltet» nunmehr «in den Herzen»; «Erkenntnis, Glaubenskraft und Unsterblichkeit» sind die Mitgift dieser Speise (10, 2). In ihrer Kraft sehnen sich die Christen nach der Ankunft Christi und dem endgültigen Siege seines Reiches: «Es komme die Gnade und es fahre dahin diese Welt. Herr, komme! Amen» (10, 6). Nur die Getauften dürfen von dem Mahle der Eucharistie essen, «denn darauf bezieht sich das Wort des Herrn: ‚Gebet das Heilige nicht den Hunden‘» (9, 5). Das Herrenmahl ist also, da es die Taufe voraussetzt, eine höhere Stufe der Lebensgemeinschaft mit Christus.

Für den Martyrer Ignatios ist das Brot der Eucharistie «eine Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegen Gift gegen den Tod und ein Mittel, ewig in Jesus Christus zu leben» (an die Epheser 20, 2). Sie ist das aber, weil sie «das Fleisch unsres Heilands Jesus Christus ist, das für unsre Sünden litt und das der Vater in seiner Güte auferweckte» (an die Smyrnäer 7, 1).

Justinus, der Martyrer, erklärt von dem Brote und dem mit Wasser gemischten Wein, über die der «Vorsteher» der Gemeindeversammlung die Dankagung gesprochen hat (I. Apol. 66): «Diese Speise heißt bei uns Eucharistie; von ihr darf keiner genießen, wenn er nicht glaubt, daß unsre Lehre wahr ist, und das den Nachlaß der Sünden und die Wiedergeburt bewirkende Bad genommen hat und so lebt, wie Christus gelehrt hat.» Ungläubige, Ungetaufte (Katechumenen) und Sünder (Büßer) sind also von der Kommunionfeier ausgeschlossen. «Denn nicht wie gewöhnliches Brot oder gemeinen Trank

nehmen wir dies, vielmehr wie unser Heiland Jesus Christus, durch den Logos Gottes Fleisch geworden, Fleisch und Blut zu unsrem Heile annahm, so ist auch — des wurden wir belehrt — die durch das von ihm stammende Gebet eucharistierte (d. h. durch Danksagung verwandelte) Speise, von der sich durch Umwandlung unser Fleisch und Blut nähren, jenes, des fleischgewordenen Jesus, Fleisch und Blut.» Was die Christen zu sich nehmen, ist also das Fleisch und Blut eines vom Himmel gekommenen Gottmenschen. Er kam zu unsrem Heile; so wird auch die Speise heilbringend sein, nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Leibe, der sie ja zunächst genießt. Justin selbst fällt die Ähnlichkeit mit dem heiligen Mahle der Mithrasmythen auf. Er erklärt sie auf seine Weise: «Solches Tun haben auch in den Mithrasmythen die bösen Dämonen in ihrer Nachäfferei vorgeschrieben; denn daß Brot und ein Kelch Wassers in den Weihen des Kandidaten aufgestellt und Formeln darüber gesprochen werden, wißt ihr, oder könnt es erfahren.»

Auch die Ansicht des hl. Irenaios von Lyon ist so klar, daß wir nur seine Worte anzuführen brauchen. Er sagt im Kampfe gegen die Gnostiker, die aus ihrer Lehre heraus, daß die Materie böse sei, die Auferstehung des Leibes leugneten: «Wie können sie sagen, daß das Fleisch der Verwesung anheimfällt und nicht des Lebens teilhaft wird, das Fleisch, das doch vom Leibe des Herrn und seinem Blute genährt wird? . . . Denn wie das von der Erde genommene Brot, wenn es die Anrufung Gottes über sich erfährt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsre Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht

mehr vergänglich, sondern haben die Hoffnung auf eine ewige Auferstehung» (4, 18, 5). «Den von der Schöpfung genommenen Trank bekannte er als sein eigenes Blut, mit dem er unser Blut ernährt, und das von der Schöpfung genommene Brot bekräftigte er als seinen eigenen Leib, mit dem er unsre Leiber ernährt. Da nun der gemischte Kelch und das gewordene Brot das Wort Gottes empfängt und so zur Eucharistie des Blutes und Leibes Christi wird, aus diesem aber die Substanz unsres Fleisches sich nährt und besteht — wie können sie nun sagen, daß das Fleisch nicht des Geschenks Gottes, des ewigen Lebens, fähig ist, jenes Fleisch, das vom Leibe und Blute des Herrn ernährt wird und ein Glied von ihm ist? Denn, so sagt ja der selige Paulus in seinem Briefe an die Epheser (5, 30): ‚Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebein‘, und er sagt dies nicht von einem pneumatischen und unsichtbaren Menschen — der Geist hat ja weder Gebein noch Fleisch —, sondern von der Beschaffenheit des wirklichen Menschen, die aus Fleisch und Sehnen besteht und die auch von diesem Tranke, der sein Blut ist, genährt und von diesem Brote, das sein Leib ist, unterhalten wird. Und wie der Rebstock, in die Erde gesenkt, zu seiner Zeit Frucht bringt, und wie das Weizenkorn, wenn es in die Erde gefallen und sich dort aufgelöst hat, vielfältig wieder hervorkommt durch die Kraft des allumspannenden Geistes Gottes, dann aber durch die Weisheit Gottes den Menschen zum Gebrauch dient und, indem es das Wort Gottes empfängt, zur Eucharistie wird, die Leib und Blut Christi ist — ebenso werden auch unsre Leiber, von jener genährt und in die Erde gesenkt und dort aufgelöst, zu ihrer Zeit wieder auferstehen. . . .»

Schärfer und drastischer könnte man wohl nicht betonen, daß die Eucharistie der wirkliche Leib und das wirkliche Blut des Herrn ist und daß sie unsrem Leibe zur wahren Nahrung dient. Trotzdem müssen wir uns hüten, dem Lehrer von Lyon etwa «religiösen Materialismus» vorzuwerfen. Er weiß sehr wohl, daß die Eucharistie aus zwei Dingen besteht, den irdischen Elementen und dem göttlichen Logos, der auf die Anrufung hin auf sie herabsteigt und sie zu seinem Träger macht. Und wenn diese Speise dann unsrem Leibe zur Nahrung wird und wir dadurch ein Leib mit Christus werden, so ist auch hier das Äußere, Materielle nur Werkzeug und Symbol, aber ein notwendiges Symbol; denn es zeigt klar, daß nicht eine bloß «pneumatische», d. h. im Grunde rein moralische Vereinigung mit dem Herrn stattfindet, sondern eine physische Einheit zustande kommt. Materie und Geist stehen hier nicht nebeneinander, noch weniger gegeneinander, wie die Gnostiker meinen; sie arbeiten miteinander, jedoch so, daß der Geist das Höhere, Herrschende ist. In diesem Sinne ist die Materie unerläßlicher Bestandteil des Sakraments; ohne sie würde es nicht das bedeuten, was es ausdrücken will, und daher es auch nicht bewirken. Gerade die nicht wegzuleugnende Gegenständlichkeit des Elements beweist, daß die Verbindung mit der Gottheit durch das Sakrament nicht auf rein subjektiver «Geistigkeit» beruht, sondern objektiv und physisch ist. Das ist kein «religiöser Materialismus», es ist vielmehr höchster Triumph des Geistes, daß die Materie hier ganz dienender Ausdruck des Geistigen wird und anderseits die geistige Kraft das Element zu sich emporzieht und vergeistigt. In diesem Sinne auch ernährt die Eucharistie unsern

Leib zur Auferstehung, d. h. zu einem erhöhten, ewigen Dasein im Geiste. Wie die Herrlichkeit des göttlichen Logos auf dessen angenommenen Leib überströmt, so muß auch die Glorie, die aus der zunächst im Geiste stattfindenden Vereinigung des Menschen mit Christus hervorgeht, auf seinen Leib zurückstrahlen. Die eucharistische Speise bewirkt also das, was sie bedeutet und sinnbildet: die Ernährung des Leibes zu ewigem Leben.

Wenn Irenaios im Kampfe gegen die Gnosis sehr entschieden die sakramentalen Elemente hervorhebt, so liegt dem poetisch-mystischen Clemens von Alexandria mehr das Geistige. In seiner oft allzusehr beziehungsreichen und daher dunklen Sprache sagt er im «Pädagogen» (2, § 19 f.), Gott habe den Hebräern das Wasser aus dem Felsen geschlagen; «nüchtern mußten sie vor allem sein, da sie umherringelten. Dann hat der heilige Weinstock die prophetische Traube getrieben. Dies war das Zeichen für die, die aus der Irre ins Land der Ruhe geführt worden waren: die große Traube, der für uns ausgepreßte Logos, da der Logos das Traubenblut mit dem Wasser vermischen wollte, wie ja auch sein Blut mit Heil sich mischt. Zweifach aber ist das Blut des Herrn; das eine ist fleischlich, durch das wir vom Verderben erlöst sind, das andere geistig, und mit diesem sind wir gesalbt. Und das heißt das Blut Jesu trinken: an der Unsterblichkeit des Herrn teilnehmen. Kraft des Logos ist der Geist, wie die Kraft des Fleisches das Blut. In ähnlicher Weise nun vermischt sich der Wein dem Wasser, dem Menschen aber der Geist, und das eine, die Mischung, ernährt zum Glauben, das andere aber, der Geist, führt zur Unsterblichkeit. Die Mischung von beiden aber, von Trank und Logos, heißt Eu-



charistie, ein lobwürdiges, schönes Gnadengeschenk. Die daran im Glauben teilnehmen, werden geheiligt an Leib und Seele, da der Wille des Vaters die göttliche Mischung, den Menschen, mystisch mit Geist und Logos mischt; denn in Wahrheit wird der Geist der von ihm getragenen Seele geeint, das Fleisch aber dem Logos, da ja seinetwegen ‚der Logos Fleisch wurde‘» (Joh. 1, 14). So viel scheint gewiß: die Eucharistie besteht aus einem materiellen Tranke, einer Mischung von Wein und Wasser, und einer geistigen Wesenheit, dem Logos. Durch sie wird der Mensch aufs innigste mit dem göttlichen Geiste, der Kraft des Logos, vereinigt; diese Vermischung heiligt nicht nur die Seele, die voll des Geistes wird, sondern auch den Leib durch die Berührung mit dem fleischgewordenen Logos und gibt diesem in Kraft des Geistes die Unsterblichkeit. Kurz läßt Clemens den Heiland selbst dies aussprechen mit den Worten: «Ich bin dein Ernährer, ich gebe mich selbst dir zum Brote, und wer dieses kostet, erfährt den Tod nicht mehr; und ich gebe mich dir täglich zum Tranke der Unsterblichkeit» (*Quis dives salvetur* 23, 4). So sehr also Clemens wie die Alexandriner überhaupt die geistige Bedeutung der Eucharistie hervorhebt, so schließt er damit die Wirklichkeit der Elemente keineswegs aus; er zeigt aber klar, daß sie Träger höherer, geistiger Kräfte werden oder, um in seiner Sprache zu reden, daß pneumatischer Wohlgeruch aus ihnen emporduftet.

Aber die Eucharistie ist nicht bloß eine, höheres Leben im Geiste und ewiges Dasein verbürgende Speise; sie enthält ein noch tieferes Geheimnis. Als der Heiland beim letzten Abendmahl den Aposteln nach einem Gebet der Danksagung seinen

Leib und sein Blut reichte, sprach er: «Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Trinket alle daraus; dies ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis.» Damit hat er sein Tun deutlich als eine Opferhandlung bezeichnet und den Jüngern aufgetragen, diese Tat in ihrem ganzen Umfang, also nicht nur das Essen und Trinken, sondern auch die Bereitung der Opferspeise unter Danksagung zu seinem Gedächtnis zu wiederholen. Dies Gedächtnis mußte sich naturgemäß zunächst auf den unter Blutvergießen sich opfernden Heiland beziehen, es war ein Gedächtnis des Leidens Christi. Deshalb sagt auch Paulus (1 Kor. 11, 26): «So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.» Aber nicht nur im Herzen der Gläubigen wurde das Andenken des Leidens Christi lebendig; vielmehr erinnerten die getrennten Elemente von Brot und Wein, unter denen Leib und Blut des Herrn sich bargen, und die darüber gesprochenen Worte trotz des mystischen Schleiers der Gestalten deutlich genug an den Tod am Kreuze. Dieser Tod aber war unsre Erlösung; er findet seinen krönenden Abschluß in der glorreichen Auferstehung, wie ja auch der nunmehr in der Eucharistie Gegenwärtige der Auferstandene und Verklärte ist. So wird die Eucharistiefeier zum Gedächtnis des gesamten Erlösungswerks; die Menschwerdung, das Leiden, die Auferstehung, die Glorie des Gottmenschen ist Gegenstand der Gedenkfeier. Und es ist keine bloße Gedenkfeier. Vielmehr ist der Herr, wenn auch mystisch verhüllt, selbst unter seiner Gemeinde zugegen; er vollzieht immer wieder unter ihnen sein

Opfer. Die Gläubigen aber vereinigen sich geistig aufs innigste mit dem Tun ihres Heilands und Herrn; sie opfern sich mit ihm und durch ihn und eignen sich die von Christus objektiv vollzogene Erlösung an; sie schöpfen von den Quellen des Erlösers. Sie leiden mit ihm, stehen mit ihm auf, werden mit ihm verklärt und treten ein in sein himmlisches Sein. Sie führen also mit ihm ein heiliges, gnadenbringendes Drama auf. Freilich ist dies kein naturalistisch bewegtes Schauspiel; alles ist in den symbolisch-mystischen Akt der Konsekration der Elemente zusammendrängt. Aber hinter dieser einfachen Handlung steht ein ungeheuer reiches Geschehen. Ausgesprochen wird dieser Reichtum im Dankgebet, das der Bischof über die Opfergaben spricht, der Eucharistia, die dadurch, daß sie die Elemente «eucharistiert», d. h. danksagend wandelt, zum Opfergebet wird<sup>1</sup>. In ihrem Mittelpunkt steht Jesus Christus, nicht so sehr als geschichtliche Erscheinung denn als Herr und Fürst der ganzen Heilsgeschichte, als ihr Ausgangs- und Zielpunkt. Die Schöpfung und die Heilsführung des Alten Bundes zielen auf ihn hin; ihre Schilderung wird abgeschlossen mit dem Gesange der Engel: Heilig, heilig, heilig. Dann erscheint er selbst; sein gottmenschliches Leben wird erzählt bis zu seiner glorreichen Himmelfahrt. Es folgt das eigentliche Konsekrationsgebet. Hier wird das Gedächtnis so sehr zur Gegenwart, daß der Priester, gleich als ob er selber Christus wäre, die Worte des Herrn wörtlich in den Mund nimmt: «Das ist mein Leib, das ist mein Blut; tut dies zu meinem

---

<sup>1</sup> Vgl. *Ecclesia orans* II: Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie.

Gedächtnis.» Dieser Aufforderung ist die Kirche nunmehr nachgekommen, und so betet der Priester im Namen aller: Wir sind eingedenk des gesegneten Leidens, der glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt Christi, unsres Herrn; wir opfern in ihm und mit ihm ein hochheiliges Opfer; wir bitten, daß dies Opfer angenehm sei vor dem Auge der göttlichen Majestät und uns reiche Opferfrucht erwirke. Und wie das ganze Hochgebet in die freudige Stimmung des Dankes eingetaucht war, so schließt es mit einem feierlichen Lobpreis Gottes des Vaters durch Jesus Christus im heiligen Geiste. Die Gemeinde aber bestätigt ihr inneres Miterleben, ihr Mitopfern, ihr Mitgenießen der aus dem Opfer fließenden Verklärung und ihren jubelnden Dank durch ein freudiges Amen. Es folgt dann auf den Opferakt das Opfermahl; alle treten hinzu, um von dem göttlichen Sakramente zu essen und sich auf diese Weise der gnadenvollen Früchte der Opferhandlung zu vergewissern. Das ist das erhabene Drama, das Christus und seine Gläubigen in der Eucharistiefeier aufführen; schlicht und einfach dem äußern Eindruck nach, aber brennend von einer innern, mystischen Glut und voll unendlicher Inhaltsfülle; denn in ihm gibt Christus seinen Getreuen solchen Anteil an seinem göttlichen Leben, an seinen Leiden und Taten, daß jeder Christ ein zweiter Christus wird und mit Paulus sprechen kann: «Ich lebe, aber nicht mehr als Ich; vielmehr lebt in mir Christus» (Gal. 2, 20). Jeder Teilnehmer der eucharistischen Feier ist ein Mitspieler des göttlichen Protagonisten Christus; ja er vertritt bis zu einem gewissen Grade dessen Person selber.

Lassen wir uns nun noch durch einige Texte der ältesten Väter bestätigen, daß schon das Urchristen-

tum die Eucharistiefeier nicht bloß als ein Mahl, sondern auch als eine Opferhandlung betrachtet hat. In der «Lehre der zwölf Apostel» heißt es (Kap. 14): «Am Herrentag kommt zusammen, brechet Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Wer aber Zwietracht mit seinem Genossen hat, soll sich nicht mit euch versammeln, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entheiligt werde. Von diesem hat ja der Herr gesagt: „An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen; denn ein großer König bin ich, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Heiden“ (Mal. I, 11 14).» Wenn nun die «Apostellehre» fortfährt (V. 15): «Wählet euch nun Bischöfe und Diakone . . ., denn auch sie halten für euch die Liturgie der Propheten und Lehrer», so haben wir hier den Namen «Liturgie» für die Darbringung des Opfers, und dies Wort schon belehrt uns über die Bedeutung der Priester; Liturge ist nämlich, werden «Dienst für das Volk» versieht; er ist also vom Volke unterschieden. Wenn ferner Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther (44) von den Nachfolgern der Apostel, die ihre «Liturgie» übernommen hätten, sagt, sie hätten «ohne Tadel und in heiliger Weise die Gaben dargebracht», so kann auch nur die Eucharistiefeier gemeint sein. Ignatios von Antiocheia sagt im Briefe an die Philadelphier (4): «Bemüht euch, an der einen Eucharistie teilzunehmen; denn eins ist das Fleisch unsres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altar, wie auch einer der Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen. . . .» Wenn der «Altar» hier auch nicht den wirklichen christlichen Altartisch bedeutet, sondern die betende und

opfernde Gemeinde, so scheint doch der heilige Martyrer die Eucharistie, die im Fleische und Blute Christi besteht, als ein Opfer zu bezeichnen. Ganz klar tritt die Eucharistie bei Justinus Martyr sowohl als Opfer wie als Gedächtnisfeier hervor. Im Dialog mit Tryphon 41 heißt es: «Das Mehlopfer . . ., das für die vom Aussatz Gereinigten dargebracht werden sollte, war ein Typus des Brotes der Eucharistie, das Jesus Christus, unser Herr, zur Erinnerung an das Leiden, das er für die an der Seele von jeder Bosheit gereinigten Menschen auf sich nahm, zu bereiten gelehrt hat, damit wir zugleich Gott dank sagen dafür, daß er die Welt mit allem, was darin ist, wegen des Menschen erschuf und uns von der Schlechtigkeit, in der wir geboren sind, befreite und die Fürstentümer und Gewalten (d. h. die bösen Engelsmächte) vollständig niederwarf, dadurch, daß er nach seinem Ratschluß leidensfähig wurde. . . . Diese Voraussagung (des Malachias) bezog sich auf die von uns Heiden (d. h. Heidenchristen) an allen Orten ihm dargebrachten Opfer, d. h. auf das Brot der Eucharistie und auf den Kelch der Eucharistie. . . .» Im 70. Kapitel derselben Schrift spricht Justin von dem «Brote, das unser Christus zur Erinnerung daran, daß er einen Körper angenommen hat um derentwillen, die an ihn glauben, derentwegen er auch leidensfähig geworden ist, zu bereiten gelehrt hat», und von dem «Kelche, den er zur Erinnerung an sein Blut unter Danksagung zu bereiten gelehrt hat». Im 116. Kapitel endlich wird Christus «der gekreuzigte Hohepriester» genannt, die Christen aber «das wahre, hohepriesterliche Geschlecht Gottes, wie auch Gott selbst bezeugt, indem er sagt, daß wir an allen Orten unter den Völkern ihm wohlgefällige und reine Opfer darbringen. Gott aber nimmt nur durch



seine Priester von jemand Opfer an. (117:) Gott bezeugt also schon damals, daß alle in jenem (des gekreuzigten Hohenpriesters) Namen dargebrachten Opfer, die nach der Anordnung Jesu Christi zu geschehen haben, d. h. bei der Eucharistie des Brotes und des Kelches, und die an jedem Orte der Erde durch die Christen geschehen, ihm wohlgefällig sind; die aber durch euch (Juden) und durch jene eure Priester geschehen, die weist er zurück. . . .» Die Bereitung der eucharistischen Speise unter Dankagung gilt Justin also als ein wahres Opfer, in dem Christus als Hoherpriester und die Christen als wahre Priester Gott die allein wohlgefällige Gabe darbringen. Sie ist zugleich das Gedächtnis der Erlösungstat durch die Menschwerdung und den Tod am Kreuze. Justin hat uns auch in seiner Apologie die ersten ausführlicheren Berichte über die äußere Form der Feier überliefert, aus denen besonders klar die sie durchwehende Stimmung freudiger Dankagung hervorleuchtet. Wenn er diese manchmal mit einer gewissen Ausschließlichkeit hervorzuheben scheint, so widerspricht das nicht der Objektivität der Opferfeier; diese ist eben nicht bloß subjektiver Dank, sondern gewissermaßen objektivierte Dankagung. Schließen wir diese Übersicht über die ältesten Zeugnisse der Kirchenväter mit den kurzen, aber tiefen Worten des hl. Cyprian (*Epist.* 63, 17): «Das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir darbringen.» Die Opferfeier der Christen ist demnach eine Aufführung der Passion Christi, zu der nach altchristlicher Auffassung als notwendige Krönung die Auferstehung gehört, wie Cyprian selbst es andeutet, indem er wenige Worte vorher schreibt: «Wir feiern morgens (d. h. in der morgendlichen Meßfeier) die Auferstehung des Herrn.»



Die zwei großen Mysterien des Urchristentums, Taufe und Eucharistie, und zwar letztere sowohl als sakramentale Speise wie als Opferfeier, besagen demnach beide ein mystisches Mitleben und Mitleiden des Todes und der Auferstehung des Herrn. Seinen tiefsten und klarsten Ausdruck findet dieser Gedanke in der eucharistischen Opferfeier, und aus ihr schöpfen die andern Mysterien ihr Dasein und ihre Kraft. Denn am Kreuze hat Christus die Erlösungsgnade verdient, die im Taufwasser und im heiligen Mahle den Gläubigen zugewandt wird. Alle Mysterien schenken ein höheres, göttliches Leben und geben damit das Unterpfand einer seligen Unsterblichkeit.

Das Prinzip des neuen Lebens, das den Christen erfüllt, nachdem der alte Mensch mit dem gekreuzigten Herrn gestorben ist, nennen die alten Christen «Pneuma», heiligen Geist. Der Geist ist die Frucht der Erlösungstat Christi. «Jesus rief: ,Wenn jemand dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt — Ströme lebendigen Wassers werden, wie die Schrift sagt, von ihm ausgehen.« Dies aber sagte er von dem Geiste, den seine Gläubigen empfangen sollten. Damals gab es noch keinen Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war» (Joh. 7, 37 ff.). Diese Bedingung war jedoch erfüllt, als der Herr gestorben war. So konnten denn am Pfingstfeste die Ströme des Geistes das dürstende Erdreich überfluten und nicht nur wie Wasser die Seelen erquicken, sondern wie Feuer und Wein sie in Bewegung bringen. Feuerzungen schweben über den Häuptern der Apostel; ihr Mund öffnet sich zu gottbegeisterter Rede in mancherlei Sprachen; und die staunenden Zuhörer rufen: «Sie sind voll des süßen Mostes.» Was sie spottend sagen, hat einen tiefen Wahrheits-

gehalt; die vom Geiste Erfüllten sind wirklich außer sich, sind über sich hinausgehoben und in heiliger Wonne verzückt. Aber es ist kein irdischer Rausch, es ist vielmehr die «nüchterne Trunkenheit des Geistes», wie der hl. Ambrosius im Anschluß an ein Wort Philons von Alexandria sagt. Von diesem Tage ab geht es wie eine Welle pneumatischer Erregung und Begeisterung über die Erde; wo die Apostel die Lehre hintragen, da flammen die Feuerzeichen des Geistes auf, da ertönt aus gottbegeistertem Munde in vielerlei Sprachen und tiefsinnigen Worten das Lob Gottes, da schauen erhabene Seher in die göttlichen Geheimnisse und die sonst verborgene Zukunft.

Aber dies Feuer breitet sich nicht gesetzlos aus. Wie der Geist eine Frucht des Todes und der Auferstehung des Herrn war, so bindet er sich jetzt an die liturgische Begehung der Geheimnisse Christi. Petrus hat es gleich am Pfingstfest den Willigen gesagt, die ihn fragen: «Was sollen wir tun, Brüder?» — «Tut Buße, ein jeder von euch werde getauft im Namen Jesu Christi zum Nachlaß eurer Sünden; dann werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen» (Apg. 2, 38). Die Taufe ist also Voraussetzung der Geistesgabe. Schon die Bereitwilligkeit zu ihr genügt zuweilen, den Geist auf die Gläubigen herabzuziehen. So geschah es in Kaisareia mit dem Hauptmann Cornelius und seinem Hause. Während Petrus zu ihnen sprach, «fiel der heilige Geist auf alle Zuhörer»; sie redeten in Sprachen und verherrlichten Gott. «Da sagte Petrus: „Kann noch jemand das Wasser fernhalten? Müssen nicht vielmehr diese getauft werden, die den heiligen Geist empfangen wie wir?“ Und er befahl, sie im Namen Jesu Christi zu taufen» (Apg.

Kap. 10). Für gewöhnlich ist aber die Herabkunft des Geistes an einen besondern, nach der Taufe zu vollziehenden Ritus gebunden. So sehen wir es in Samareia, wo der Diakon Philippos viele für den neuen Glauben gewonnen hatte. Da kamen die Apostel Petrus und Johannes von Jerusalem und «beteten für sie, damit sie den heiligen Geist empfangen; denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen; sie waren nur auf den Namen des Herrn Jesus getauft. Dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfangen den heiligen Geist» (Apg. 8, 15 ff.). So erwirkt die Handauflegung der Apostel unter Gebet die Geistesgabe, die demnach als von einem bevorzugten Geistesträger übertragen gedacht ist. Ebenso handelt Paulus in Ephesos mit einigen Jüngern, die nur die Johannestaufe empfangen hatten. Er ließ sie auf den Namen Jesu taufen; «und als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der heilige Geist auf sie; sie redeten in Sprachen und prophezeiten» (Apg. 19, 6 f.). Welch inneres Entzücken mit der Fülle des Geistes verbunden war, lehrt uns ausdrücklich eine andere Stelle der Apostelgeschichte (13, 52), wo es von den Neubekehrten heißt: «Die Jünger wurden erfüllt mit Freude und heiligem Geiste»; und von dem «Troste des heiligen Geistes» redet das 9. Kapitel (V. 31).

Wenn auch Gott den Geist «allen, die ihm gehorchen, schenkte» (Apg. 5, 32), so gab es doch auch auserlesene Geistträger, die ihn in besonderem Maße besaßen. In Antiocheia sagt der «Prophet» Agabos «durch den Geist» eine Hungersnot voraus (Apg. 11, 27 ff.). Von dem Diakon Stephanos heißt es, er sei ein Mann gewesen «voll der Glaubenskraft und heiligen Geistes» (Apg. 6, 5). Die Kraft des Geistes zeigt sich in seiner Rede, deren Ge-

walt niemand widerstehen kann, und in seinem Wunderwirken; sie bewährt sich in seinem Tode. «Denn da er des heiligen Geistes voll war, schaute er hinauf zum Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehend zur Rechten Gottes; und er sprach: ‚Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen‘» (Apg. 7, 55 f.). Der Geist verstattet ihm also einen Blick in die Tiefen Gottes. Nicht umsonst haben ihm die Apostel die Hände aufgelegt; der Geist, der in ihm glühte, ist dadurch noch reicher und stärker geworden. Wie hier der Geist in dem Diakon sich lebendig zeigt, so wählt er an anderer Stelle Apostel aus. «Der heilige Geist sprach: ‚Sondert mir Barnabas und Saul für das Werk aus, zu dem ich sie berufen habe.‘ Da fasteten sie, beteten, legten ihnen die Hände auf und entsandten sie so» (Apg. 13, 2 f.).

Wie der Geist seine Gaben im Anschluß an liturgische Riten austeilt, so offenbart er sich beim gemeinsamen Gottesdienst der Christen. Im 4. Kapitel der Apostelgeschichte wird erzählt, wie die aus der Haft entlassenen Apostel zusammen mit den Gläubigen beten. «Und während sie so beteten, da erbehte der Ort, wo sie versammelt waren, und alle wurden mit dem heiligen Geiste erfüllt» (V. 31). Ebenso hören wir von den in der antiochenischen Kirche damals tätigen Propheten und Lehrern: «Als sie dem Herrn die Liturgie hielten und fasteten, da sprach der heilige Geist. . . .»

Ja, die Gnadengaben des heiligen Geistes haben eine besondere Bedeutung für den liturgischen Dienst; sie betätigen sich nicht nur in erster Linie bei der Zusammenkunft der Gemeinde, sie schaffen auch oft Liturgie. «Wenn ihr zusammenkommt», sagt

Paulus, «dann hat der eine einen Psalm, der andere eine Belehrung, der dritte eine Offenbarung, jener eine Sprache, wiederum jener eine Auslegung; alles aber geschehe zur Erbauung» (1 Kor. 14, 26). «All dies aber wirkt ein und derselbe Geist, der jedem zuteilt, wie er will» (12, 11). Für die Liturgie zieht Paulus den prophetischen Geist vor. «Denn wer in einer Sprache redet, redet nicht für die Menschen, sondern für Gott: keiner kann ihm zuhören, im Geiste spricht er Mysterien» (14, 2). Trotzdem läßt Paulus auch ihn in der Versammlung vortragen, wenn ein «Ausleger» zur Stelle ist. Lieber aber ist ihm der Prophet, denn dieser spricht für die Menschen zur Erbauung, zum Troste und zur Aufmunterung. «Wer in einer Sprache spricht, erbaut sich selbst; der Prophet aber erbaut die Kirche» (14, 3 f.). Letzterer betet und spricht zwar auch, ebenso wie der Glossolale (Sprachenredner), unter dem Antrieb und der Erleuchtung des Geistes, aber so, daß er selbst weiß, was er spricht, und auch die andern ihn verstehen und sich seinen Gedanken anschließen können. Von ihm gilt, was Paulus sagt (14, 15 f.): «Ich werde beten im Geiste, ich werde aber auch beten im Verstande; ich werde psallieren im Geiste, aber auch im Verstande. Denn wenn du», fährt er fort, «bloß im Geiste lobpreisest, wie wird der Laie das Amen zu deiner Danksagung sprechen können? Er weiß ja nicht, was du sagst; du hältst eine schöne Danksagung, aber der andere wird nicht erbaut.» Paulus hat selbst die Sprachengabe in hervorragendem Maße; «aber in der Kirche will ich lieber fünf Worte im Verstand sagen, damit ich auch andere unterrichte, als zehntausend in einer Sprache». «Wenn die ganze Kirche zusammenkommt», dann zeigen die Propheten ihre Herzens-

kenntnis und überzeugen eintretende Ungläubige, «daß wahrhaft Gott unter euch ist» (14, 23 ff.).

Die Propheten sind demnach an erster Stelle dazu berufen, im Gottesdienst aufzutreten und die Liturgie durch ihre gotterfüllten Worte zu bereichern. Bald wenden sie sich mehr an die Menschen, die sie belehren, ermahnen, überführen; bald richtet sich ihr Lobpreis und ihre Danksagung an Gott, jedoch so, daß ihre Rede von allen verstanden und mit einem Amen bekräftigt werden kann. Da wir nun wissen, daß das große Opfergebet, der Meßkanon, von frühester Zeit an Eucharistie hieß und mit einem Amen des Volkes abschloß, so erkennen wir, daß der prophetische Geist beim Entstehen des wichtigsten und erhabensten liturgischen Gebets tätig war. Das bestätigt uns die «Zwölfapostellehre», der zufolge Propheten und Lehrer die Meßliturgie halten (15, 1) und in der es nach den Vorschriften über die eucharistische Feier heißt (10, 7): «Die Propheten lasset danksagen, wie sie wollen.» Noch heute hören wir in den «Präfationen», d. h. in den eucharistischen Gebeten, sowohl bei der Meßfeier wie bei den übrigen großen Weihen einen Nachklang der Stimmen jener urchristlichen Charismatiker. So hat der heilige Geist durch seine erleuchteten Werkzeuge am Bau der Liturgie gearbeitet.

All das lehrt uns, daß die pneumatischen Erscheinungen, die wir im engeren Sinne als mystische zu bezeichnen pflegen, ja auch die außerordentlichen mystischen Erfahrungen, wie die Ekstase, in engster Fühlung mit der Liturgie, der objektiven äußern Feier der christlichen Mysterien, blieben. Es kann ja auch nicht anders sein, als daß alle christliche Mystik sich auf die Erlösungstat Christi, die in der Liturgie sich vollzieht, gründe und aus ihr Inhalt



und Kraft ziehe. Nicht des Menschen eigener Geist vermag ja die Seele zu den Höhen Gottes emporzutragen, sondern nur der heilige göttliche Geist, der kein anderer ist als der Geist Christi. «Der Anwalt aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren» (Joh. 14, 26).

Der Geist vollendet also das Werk Christi. Pfingsten ist die Vollendung von Ostern. Wir haben oben gesehen, daß in jeder Meßfeier sich vor den Augen der gläubigen Gemeinde die Erlösungstat Christi, das Ostergeheimnis, mystisch-symbolisch vollzieht. Jeder Sonntag, der in besonderer Weise der Eucharistia gewidmet war, wurde dadurch ein kleines Ostern. Einmal im Jahre aber feierten die Christen in besonders eindringlicher und großartiger Weise das Ereignis ihrer Erlösung, um die Zeit des Passahfestes, wenn sich der Tod Christi jährte. Schon in den frühesten christlichen Zeiten bildete sich so das Osterfest. An ihm wurde der ungeheure Inhalt, den jede eucharistische Feier barg, gewissermaßen auseinandergelegt, so daß man das einzelne besser betrachten und würdigen konnte, so wie man eine Rose um so mehr bewundert, je mehr die Knospe sich öffnet und die verborgenen und nur angedeuteten Herrlichkeiten sichtbar werden läßt. Was sonst in ein prägnantes Symbol zusammengedrängt war, das entfaltete sich jetzt zu einer überaus reichen und tiefbewegten Liturgie, die sich an dramatischer Fülle und Lebendigkeit mit den eindrucksvollsten Liturgien der alten Welt messen konnte, sie aber an innerem Gehalt, an Erhabenheit und Würde weit übertraf. Den Mittelpunkt dieser *Sacramenta paschalia*, der Ostermysterien, bilden der Tod und die Auferstehung Christi, Kreuzesostern (πάσχα



σταυρώσιμον) und Auferstehungsobern (πάσχα ἀναστάσιμον). Aber andere Riten und Sakramente schließen sich diesen Hauptgeheimnissen an, die gerade dadurch an Ostern als Mittel- und Quellpunkt aller gnadenvermittelnden Handlungen aufs deutlichste in die Erscheinung treten. Der auferstandene und verklärte Heiland tritt hier auf als Vermittler aller Beziehungen zwischen Gott und Mensch, als der Führer zu einem Leben in Gott und zu einer seligen Unsterblichkeit.

Diese jährliche Feier der Erlösungstat Christi wird besonders vertieft und belebt durch die mit ihr verbundene Einweihung neuer Anhänger des christlichen Glaubens. Die Katechumenen, vorbereitet durch lange Belehrungen, durch Riten, Gebete und Fasten, dürfen in der hochheiligen Osternacht zum ersten Mal an den Mysterien des Herrn sakramentalen Anteil nehmen; und indem sie mystisch in sein Leiden eingetaucht werden und mit ihm zu einem neuen Leben im Geiste auferstehen, werden sie zu Vollchristen, zu vollberechtigten Gliedern am Leibe Christi. Die übrigen Christen aber leben, durch den frischen Eifer der Täuflinge und ihre jugendliche Begeisterung angeregt, um so inniger die ihnen schon vertrauten Mysterien mit, so daß sie ihnen jedesmal ein neues Erlebnis sind und eine Gelegenheit, tiefer in diese nie erschöpfbaren Schätze einzudringen. Wie wir uns schon bisher auf die Hauptzüge beschränken mußten, so können wir auch von den Ostermysterien, diesem Glanzpunkt christlicher Liturgie, nur die Grundlinien, und auch diese ohne Rücksicht auf zeitliche oder örtliche Verschiedenheiten, andeuten. Dabei ist es uns nicht mehr wie bisher möglich, uns an die Zeugnisse der ältesten Zeit zu halten, da diese hier für das einzelne versagen; in allen wichtigen Teilen aber geht

die spätere Liturgie des Osterfestes auf älteste Überlieferung zurück.

Eine längere, dem Gebet, dem Fasten und andern Bußwerken gewidmete Zeit bereitet auf die Mysterien vor. Diese Übungen sollen Leib und Seele für die göttlichen Gnaden reinigen und läutern. Ihnen geht eine Einführung in das innere Leben und Leiden des Heilands zur Seite. In den Lesungen, Gebeten und Gesängen der Liturgie sieht der gläubige Zuhörer, wie der Herr, der Fürst des Lichtes, in einen immer tieferen Gegensatz zu der Welt der Finsternis gerät, wie seine Worte immer weniger verstanden werden, wie immer mehr teuflischer Haß sich gegen ihn sammelt, wie sein Herz unter all der Verken- nung und dem Unglauben leidet und blutet. Rings um ihn lauert grimme Feindschaft und schnöder Verrat, selbst seine Jünger verstehen seine Tiefen nicht. Jesus ist ganz einsam und sieht noch größeres Unheil sich nähern. Tag für Tag versammeln sich die Christen, um sich in die Leiden des Herrn hineinzudenken, den Lesungen zu horchen, gemein- sam zu beten und sich durch die Eucharistie zu stärken. Die Katechumenen aber kommen jeden Tag in die Kirche, um von dem Bischof über den christlichen Glauben und die Sittenlehre Unterricht zu empfangen und durch mannigfache Riten und Exorzismen immer mehr aus der Herrschaft der Dämonen sich zu lösen und Christus sich zu nähern.

So kommt die «große Woche» heran. Sie ist ausschließlich dem Leiden und Sterben des Herrn gewidmet. Das von dem Blute des Erlösers ge- rötete Kreuz steht in erhabener Majestät vor den Augen der Christen. An seinem Fuße sammelt sich die Gemeinde und versenkt sich liebend in die ein- zelnen Ereignisse des Leidens. In den Evangelien

und in den Apostelbriefen sucht sie alles, was sich darauf bezieht; im Alten Bunde sieht ihr gläubiger Tiefblick die Vorbilder der neutestamentlichen Vorgänge und stellt sie dem betrachtenden Geiste dar; sie läßt sich ergreifen von der gewaltigen Wucht, mit der besonders die Psalmen und Jeremias die Seelenleiden des Heilands schildern, von denen sein äußeres Leiden nur ein Abbild war. Aber damit nicht genug. Man stellte, soweit es möglich war, den Ablauf der biblischen Ereignisse dramatisch dar; und es ist bezeichnend, daß gerade in diesen Tagen, wo das Menschliche am Herrn hervortritt, der dramatische Charakter der Liturgie besonders lebhaft wird. Zumal in Jerusalem lag es nahe, sich die einzelnen Handlungen an Ort und Stelle ganz lebendig zu vergegenwärtigen. Man zog an die heiligen Stätten, erinnerte sich dessen, was dort geschehen, und tat, was einst dort sich ereignet hatte; der Bischof stellte nicht selten die Person des Herrn dar. Mit welcher Anteilnahme und mit wie lebendiger Ergriffenheit man in der heiligen Stadt das Leiden des Herrn feierte, zeigt uns der Bericht der aquitanischen Pilgerin Aetheria, die am Ende des 4. Jahrhunderts dort weilte (K. 30 ff.). Mit rührender Kindlichkeit erzählt sie uns, wie am Karfreitag das Volk, wenn drei Stunden hindurch ihm an dem Orte, wo das Kreuz stand, die auf das Leiden Christi bezüglichen Schriften vorgelesen werden, innerlichst ergriffen wird (37): «Bei jeder Lesung und jedem Gebete aber wird das Volk so sehr von Mitleid und Jammer erfüllt, daß es zum Verwundern ist; denn es gibt dann keinen, ob groß oder klein, der nicht in jenen drei Stunden weint, wie man es nicht beschreiben kann.» Die Liturgie von Jerusalem ist denn auch in vieler Hinsicht für die ganze Kirche

vorbildlich geworden. Die Römer z. B. schufen sich in der *Basilica Sessoriana* sogar einen Ort, den sie zum «heiligen Kreuz in Jerusalem» benannten und der für sie ein Abbild der heiligen Stadt war.

So leben und leiden die Christen die Passion des Herrn mit; sie beten und fasten, da «der Bräutigam von ihnen genommen ist» (Matth. 9, 15). Nur einmal hebt sich aus den Fluten der Trübsal eine Freudenwoge, am Donnerstag der heiligen Woche, wenn das Andenken an das «Herrenmahl» gefeiert wird. Aber die Freude ist gedämpft; denn die höchste Tat göttlicher Liebe und Vertraulichkeit hat schwärzesten Undank und Verrat zum Hintergrunde. Dann sinkt wieder tiefste Nacht hernieder; die Wellen des größten Leides und der bittersten Verlassenheit überfluten den einsamen Mann der Schmerzen auf Golgatha. Die Kirche verehrt sein Kreuz, wirft sich vor ihm nieder und küßt das harte Holz. Dann wacht sie an dem Grabe. Leise Hoffnungsschauer trägt sie im Herzen; denn sie weiß, daß göttliche Liebe nicht auf immer untergeht.

Eine lange Nacht und einen ganzen Tag muß sie harren; nochmals senkt sich die Nacht hernieder. Aber mitten in dieser Nacht geht eine Sonne auf, die heller strahlt als der lichteste Morgen. Es ist das Licht der Auferstehung. Da versagt die menschliche Dramatik; die Symbolik, die Sprache des Göttlichen, kommt wieder zu ihrem Rechte.

Vor der Pforte der Kirche wird aus Kieselstein Feuer geschlagen, oder das Sonnenfeuer wird in einer Kristallinse aufgefangen und die Flamme vom Priester feierlich gesegnet. Das Feuer, das die Finsternis besiegt und Licht bringt, ist das schönste Symbol der Gottesmacht, die in der Auferstehung über Nacht und Tod gesiegt hat. Uralt ist im Orient

der Ritus des neuen Feuers. Akkadische Rituale schon lehren uns, wie zur Frühljahrs-Tag- und Nachtgleiche, wenn das Sonnenlicht höher steigt und ein neues Jahr beginnt, eine von wohlriechenden Stoffen duftende Fackel an einem heiligen Feuer oder vielmehr dem Gedanken nach am Himmelslicht selbst entzündet, wie dann das Feuer geheiligt und in die Tempel, in die Häuser und auf die Straßen getragen wird. Auch die Mittelmeerländer kannten eine heilige «Pyrphorie» (Feuerübertragung). Die Griechen hatten die Gewohnheit, von Zeit zu Zeit das durch den täglichen Gebrauch oder etwaige Entheiligung besudelte Feuer der Altäre auszulöschen und von dem Urherde des betreffenden Kultes neues Feuer zu holen. So zündet heute die Kirche die Lichter ihrer Versammlungsstätten, vor allem aber das geistige Licht der Seelen an dem neuerstandenen Urlichte Christus an und macht in ihm alles neu.

In die ganz dunkle Kirche wird das neue Feuer hineingetragen, an dem nun bald der in strahlendes Weiß gekleidete Diakon die mit Weihrauchkörnern besteckte Osterkerze, das Symbol des Auferstandenen, anzünden soll. «Licht Christi!» ruft er dreimal in immer höherer Tonlage, und die Gläubigen erheben sich von dem mit Frühlingsblumen bestreuten Boden und singen ein jubelndes «Gott sei Dank». Dann stimmt der Osterherold das herrliche Preislied der Osterkerze oder vielmehr des siegreich auferstandenen und nach finsterner Todesnacht über Sünde und Untergang triumphierenden Heilands an: «Es juble nun die Engelschar des Himmels; aufjubeln sollen die göttlichen Mysterien; und ob des Sieges eines solchen Königs ertöne die heilverkündende Tuba. Es freue sich auch die Erde, von solchem Lichtglanz bestrahlt, und sie

fühle, daß vor der Lichtfülle des ewigen Königs die Finsternis der ganzen Welt hingeschwunden ist. Es freue sich auch die Mutter Kirche, in so schimmerndes Licht gekleidet; der Raum widerhalle von der mächtigen Stimme des Volkes.» Dann beginnt er dankzusagen und Jesus Christus zu preisen: «Er hat an unsrer Stelle dem ewigen Vater die Schulden Adams gezahlt und den alten Schuldschein mit seinem teuren Blute getilgt. Gekommen ist nun das Osterfest, an dem das wahre Lamm geschlachtet wird, dessen Blut die Türpfosten der Gläubigen heiligt. Das ist die Nacht, in der du einst unsre Väter, die Söhne Israels, bei ihrem Auszuge aus Ägypten das Rote Meer trockenen Fußes durchschreiten ließest. Das ist die Nacht, die durch die Feuersäule die Finsternis der Sünde vertreibt. Diese Nacht ist es, die heute auf dem weiten Weltenrund die Gläubigen Christi von den Lasten der Welt und dem Dunkel der Sünde befreit, sie der Gnade schenkt und der Heiligkeit eint. In dieser Nacht hat Christus die Fesseln des Todes zerrissen und ist siegreich aus dem Totenreiche erstanden. Nichts hätte uns die Geburt genützt, wenn die Erlösung uns nicht Heil brachte. O wunderbar sich herablassende Vaterhuld! O unbeschreibliche Liebesgüte: um den Knecht loszukaufen, hast du den Sohn hingegeben! O liebenswürdige Sünde Adams, da sie durch Christi Tod getilgt wurde! O glückliche Schuld, die einen solchen und so großen Erlöser fand! O wahrhaft gesegnete Nacht, die allein Zeit und Stunde wußte, da Christus vom Totenreiche erstand! Von dieser Nacht steht geschrieben: Die Nacht wird hell wie der Tag, die Nacht ist mein Licht zu meiner Wonne.» So singt der Diakon begeistert weiter, und die zur Begrüßung des neuen



Lichtes versammelte Gemeinde ruft voll freudiger Erregung ihr Amen zu seiner Danksagung. Mit dem von der Osterkerze genommenen Feuer werden alle Lampen der Kirche neu angezündet.

Aber auch in die Seelen soll das neue Licht dringen. Alle, die den Heroldsruf des Diakons gehört haben, tragen im Herzen die sichere Zuversicht: Christus ist auferstanden; der König lebt. Er lebt für uns! Und sein Licht soll auch die Herzen erfüllen, die bisher noch dunkel waren von der Sünde und der Unwissenheit. Die Katechumenen sollen in dieser Nacht erleuchtet werden, sollen ihr Licht an dem großen Leuchter anzünden. Sie treten jetzt in den Mittelpunkt der liturgischen Handlung. Während die Gläubigen den «Prophetien» lauschen, Lesungen aus dem Alten Bunde, die mit der Schöpfung beginnen und prophetisch auf die Neuschöpfung in Christus hinweisen, während sie beten und Psalmen singen, werden die Taufkinder zum letzten Mal von den Priestern unterrichtet und vorbereitet. Die ganze Quadragesima hindurch waren sie, wie wir schon gesagt haben, im Glauben und in der Sittenlehre unterwiesen worden. Gegen Ende der Vorbereitungszeit waren ihnen auch das «Vaterunser» und das *Symbolum fidei*, das Glaubensbekenntnis, anvertraut worden, die kein Profaner kennen darf, und die sie daher keinem mitteilen, ja nicht einmal aufschreiben durften, sondern auswendig lernen mußten. Das Wort «Symbolon» erinnert uns sofort an die geheimen Formeln der Mysterien, an denen sich die Eingeweihten erkannten, und der hl. Augustin sagt uns auch (*Sermo* 214), daß an dem «Bekenntnis des Symbols wie an einer Losung der gläubige Christ erkannt wird». Über die eigentlichen Mysterien aber, d. h. die großen liturgischen Einweihungsriten mit



ihren wunderbaren Gnadenwirkungen, war ihnen nichts gesagt worden. Denn Uneingeweihten davon zu sprechen wäre eine Profanation, und außerdem kann über sie nichts verstandesmäßig gelernt werden: sie muß man erfahren und erleben. Das sagt uns der hl. Ambrosius ausdrücklich (*De mysteriis* § 1 f.): «Von der Sittenlehre haben wir täglich zu euch gesprochen, als die Geschichte der Patriarchen oder die Lehrstücke der Sprichwörter vorgelesen wurden. Darin gebildet und unterrichtet, solltet ihr euch gewöhnen, den Weg unsrer Vorfahren zu beschreiten, ihre Pfade zu wandeln und den göttlichen Aussprüchen zu gehorchen. Erneuert durch die Taufe, solltet ihr dann ein neues Leben führen, wie es Gereinigten ziemt. Jetzt ist es an der Zeit, von den Mysterien zu sprechen und das Wesen der Sakramente darzulegen. Wenn wir dies vor der Taufe euch, solange ihr noch nicht eingeweiht waret, mitgeteilt hätten, so wäre das mehr ein Verrat als ein Vortrag gewesen. Dazu tritt, daß das Licht der Mysterien, wenn es unverhofft kommt, leichter sich der Seele eingießt, als wenn belehrende Worte vorausgehen.» So redet der heilige Kirchenvater von Mailand nach der Taufe; denn in der Osterwoche wurde den Neugetauften im einzelnen dargelegt und erklärt, was sie in der Mysteriennacht staunend und selig erlebt hätten; diesem Umstande verdanken wir das Buch «Über die Mysterien» wie auch die sechs Bücher «Über die Sakramente», ferner die «Mystagogischen Katechesen» des hl. Kyrillos von Jerusalem. Die Pilgerin Aetheria hat uns auch die Ansprache überliefert, die der Bischof in Jerusalem vor der Taufe bei der «Rückgabe» des Symbolums, d. h. bei dem Vortrage des auswendig gelernten Glaubensbekenntnisses vor dem Bischof, an

die Täuflinge hielt (K. 46): «Durch diese sieben Wochen hindurch seid ihr in dem ganzen Gesetze der Schriften belehrt worden und habt auch von dem Glauben gehört; ihr hörtet auch von der Auferstehung des Fleisches und die Erklärung des ganzen Symbolums, soweit ihr sie als Katechumenen hören konntet; was sich aber auf das höhere Mysterium, die Taufe selbst, bezieht, dürft ihr nicht hören, weil ihr noch Katechumenen seid. Damit ihr aber nicht meint, es geschehe etwas ohne tiefere Begründung, so werdet ihr, nachdem ihr im Namen des Herrn getauft seid, die acht Ostertage hindurch nach dem Gottesdienst in der Auferstehungskirche darüber hören. Jetzt aber können euch, da ihr noch Katechumenen seid, die geheimen Mysterien Gottes nicht mitgeteilt werden.» Die Täuflinge standen also in der Osternacht wie vor den verschlossenen Toren eines wundersamen Palastes, die sich bald auftun und ihnen ungeahnte Schätze offenbaren sollten. Die Mysterien selbst werden ihnen die beste Einführung in das Mysterium Christi sein. Deshalb heißt es auch in der Liturgie der Erwachsenentaufe von dem Täufling, er sei «belehrt durch die heiligen Mysterien» (*sanctis edoctus mysteriis*); und Kyrillos von Jerusalem sagt in der ersten mystagogischen Katechese (§ 1), durch die Taufe seien seine Zuhörer «fähig geworden, die göttlichen Mysterien zu fassen».

Zunächst erfolgt die Taufwasserweihe. Die Priesterschaft zieht zum Taufbrunnen hinab unter dem Gesang des Tractus: «Wie der Hirsch nach der Wasserquelle, so sehnt sich meine Seele nach dir, o Gott. Meine Seele dürstet nach dem lebendigen Gotte; wann werde ich hintreten und vor dem Angesicht Gottes erscheinen? Tränen waren mein Brot Tag

und Nacht; denn man sagt täglich zu mir: Wo ist dein Gott?» (Ps. 41) An dem Brunnen angekommen, ruft der Weihende Gott an, er möge «Helfer sein bei den Mysterien und Sakramenten seiner großen Liebe» und «den Geist der Kindesannahme aussenden, damit die aus dem Taufbrunnen geborenen neuen Völker eine Neuschöpfung werden». Dann erhebt er seine Stimme zum Präfationston; er erinnert an die Wasser der Urzeit, über denen Gottes Geist heiligend schwebte, an die sündentilgende große Flut und bittet: «Blicke, o Herr, auf das Antlitz deiner Kirche und vermehre in ihr deine Wiedergeburten. Du erfreust ja durch den brausenden Strom deiner Gnade deine Stadt; du eröffnest auf der ganzen Welt den Taufbrunnen zur Erneuerung der Völker; möge er auf den Befehl deiner Majestät die Gnade deines Eingeborenen vom Heiligen Geiste empfangen.» Hier teilt er mit der Hand das Wasser in Kreuzesform und singt dabei: «Er möge dies der menschlichen Wiedergeburt dienende Wasser durch die geheime Beimischung seines Lichtes<sup>1</sup> befruchten. Hervorsteigen soll aus dem geheiligten, unbefleckten Schoße des göttlichen Brunnens ein himmlisches Geschlecht, zu einer neuen Schöpfung wiedergeboren; und allen, ob an Geschlecht oder Alter verschieden, soll die mütterliche Gnade die gleiche Kindheit schenken.» Nach mancherlei andern Gebeten und Segnungen senkt er dreimal, immer tiefer, die Osterkerze in das Wasser und singt in steigendem Ton: «Es steige herab in die Fülle dieses Brunnens die Kraft heiligen Geistes.» Beim dritten Mal haucht er zugleich dreimal über

<sup>1</sup> Die ältere Lesart (Gelasianum S. 85 Wilson) *luminis* (Lichtes) statt *numinis* (Gotteskraft) ist vorzuziehen, zumal nachher die brennende Osterkerze ins Wasser gesenkt wird.

das Wasser und spricht: «Und er befruchte dieses ganze Wasser mit der Kraft der Wiedergeburt.» In der Theologie der ersten Jahrhunderte wird unter dem Geiste oft der Logos verstanden; daraus erklärt sich, daß bei der Anrufung des Geistes die Osterkerze, das Symbol Christi, in die Fluten gesenkt wird. Schließlich mischt der Priester noch heiliges Öl dem Taufwasser bei.

Damit ist das geistliche Bad bereitet. Die Täuflinge werden nun in die nach Osten liegende Vorhalle des Baptisteriums geführt, die wie auch besonders der Taufraum selbst mit symbolischen Bildern des Sakraments ausgemalt oder musivisch geschmückt ist. Sie stehen zuerst nach Westen gekehrt, dem Orte der Finsternis und der Sünde, stoßen den Teufel gleichsam mit ausgestreckter Hand von sich, hauen und speien dreimal gegen ihn und schwören ihm ab: «Ich widersage dir, Satan, und allen deinen Werken und deinem ganzen Pompe und allem deinem Dienste.» Dann wenden sie sich nach dem Osten, wo einst das Paradies lag, wo das strahlende Licht aufgeht, und verpflichten sich Christus, der Sonne der Gerechtigkeit: «Ich trete zu dir, Christus.» Feierlich bekennen sie darauf den Glauben an die heilige Dreifaltigkeit.

Nun treten sie in den nur spärlich erleuchteten runden Taufraum ein. Oben in der Kuppel schimmert im schwachen Lichte ein Mosaik, das Kreuz Christi, vom Nimbus umgeben, über dem die Hand Gottes den edelsteingeschmückten Siegeskranz hält. Wie Christus durch das Kreuz zum Siege kam, so sollen die Täuflinge in der Kraft des Kreuzes sterben und auferstehen. Aber Christus starb wirklich, die Taufe ist davon nur «eine Nachahmung im Bilde; das Heil aber ist Wirklichkeit. Christus wurde wirk-

lich gekreuzigt, wirklich begraben, stand wirklich auf; und all das hat er uns in Gnaden geschenkt, damit wir durch die Teilnahme an der Nachbildung seiner Leiden in Wirklichkeit das Heil gewannen» (Kyrillos 2, 5). Die Kandidaten legen ihre Kleider ab und damit den alten Menschen mit seinen Werken; sie sollen nun das «Gewand des Heiles, Jesus Christus», anziehen (Kyr. I, 10). So werden sie gesalbt zu «Ringkämpfern Christi» (*De sacr.* I, 4); das heilige Öl vertreibt die Dämonen und schenkt die Kraft des «edlen Ölbaumes Jesus Christus» (Kyr. 2, 3).

So gestärkt, steigen sie in das Taufbecken hinab. Die Hand des Priesters liegt auf ihrem Haupte. Hören wir nun das Buch «Über die Sakramente» (2, 20): «Du wurdest gefragt: ‚Glaubst du an Gott, den Vater, den Allmächtigen?‘ Du sprachst: ‚Ich glaube‘, und tauchtest unter, d. h. du wurdest begraben. Wiederum wurdest du gefragt: ‚Glaubst du an unsern Herrn Jesus Christus und sein Kreuz?‘ Du sprachst: ‚Ich glaube‘, und tauchtest unter; deshalb wurdest du mit Christus begraben; wer nämlich mit Christus begraben wird, steht mit Christus auf. Zum dritten Mal wurdest du gefragt: ‚Glaubst du auch an den heiligen Geist?‘ Du sprachst: ‚Ich glaube‘; zum dritten Mal tauchtest du unter, damit das dreimalige Bekenntnis den vielfachen Fall deines früheren Lebens tilge.» Das war die Taufe im Namen der heiligen Dreifaltigkeit; so erfüllte sich das Gebot des Herrn: «Taufet im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes» (Matth. 28, 19).

Nach dem Bade pflegten sich die Alten mit wohlriechendem Salböl einzureiben, das der Schönheit und Gesundheit dienen sollte. Auch auf das Taufbad folgte eine solche Salbung; aber sie hat hier eine höhere Bedeutung. Wenn das Wasser die Un-

reinigkeit wegwusch, so bedeutet das Myron die Kraft und Schönheit, die aus der Taufgnade fließt. Das Haupt wird gesalbt, «weil der Geist des Weisen in seinem Haupte ist, wie Salomon sagt (Pred. 2, 14). Weisheit ohne Anmut ist kalt; wenn aber die Weisheit Anmut dazu empfängt, dann ist ihr Werk vollkommen» (*De sacr.* 3, 1). So verströmen die «erneuten Seelen» den «Duft der Auferstehung» (*De myst.* 29), den sie vom Herrn übernommen haben; sie sind gesalbt zu «ewigem Leben» (*De sacr.* 2, 24), zu einem «Königsgeschlechte Gottes und zu einem Priestertum» (*De myst.* 30). In Mailand folgte hierauf die Fußwaschung, die bedeutete, daß die Getauften nun «ganz rein» seien (Joh. 13, 10).

«Darauf bekamst du das weiße Gewand», sagt Ambrosius (*De myst.* 34), «zum Zeichen, daß du das Kleid der Sünden ausgezogen und das reine Kleid der Unschuld angezogen hast.» Der höhere Zustand, in den die Seele durch die Gnade Christi versetzt wird, gilt dem hl. Paulus nach altorientalischem Bilde als ein strahlendes Gewand. «Wenn die Kirche durch das Bad der Wiedergeburt mit diesem Kleide sich geschmückt hat, dann spricht sie nach dem Hohenlied: ‚Schwarz bin ich und schön, ihr Töchter Jerusalems‘ (1, 4). Schwarz durch die Schwäche der menschlichen Verfassung, schön durch die Gnade; schwarz, weil ich von Sündern komme, schön durch das Sakrament des Glaubens» (35). «Wenn aber Christus seine Kirche in weißen Gewändern erblickt, seine Kirche, für die er selbst schwarze Gewänder angezogen hatte, wie Zacharias (3, 3) sagt, oder wenn er die Seele durch das Bad der Wiedergeburt reingewaschen sieht, dann sagt er: ‚Schön bist du, meine Schwester, schön bist du; deine Augen sind wie Taubenaugen‘ (Hohel. 4, 1).

In Taubengestalt stieg ja der heilige Geist vom Himmel; deshalb heißt es: „Schön wie Taubenaugen“ (37).

Der Priester gibt nun, so wie der Myste in Eleusis seine Fackel trägt, dem Getauften eine brennende Kerze in die rechte Hand mit den Worten: «Nimm das brennende Licht und bewahre ohne Tadel deine Taufe; halte die Gebote Gottes, so daß, wenn der Herr zur Hochzeit kommt, du zusammen mit allen Heiligen ihm entgegengehen kannst zum Himmelspalast und lebest in alle Ewigkeit» (*Rituale Romanum*). Diese Kerze hält der «Auserwählte» von nun an, abgesehen von der Firmung, in der Hand und stellt so ein kleineres Abbild der großen Osterkerze, Christi, dar.

Damit ist die Taufzeremonie beendet. Doch die Seele, «erfreut durch das Gnadengeschenk, will in die inneren Mysterien eindringen und sich ganz Christus weihen. . . . Deshalb sagt der Herr Jesus, angelockt von solchem Liebesseifer, solcher Schönheit und Anmut, weil an den Gereinigten kein Schmutz der Sünde mehr haftet: „Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm“ (Hohel. 7, 6); d. h. schön bist du, meine Schwester, ganz schön bist du; nichts fehlt dir. Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, damit dein Glaube von der Fülle des Sakramentes erstrahle» (*De myst.* 40 f). Damit leitet Ambrosius zu dem Sakramente der Firmung über, das zuerst im Abendlande, später auch in der orientalischen Kirche in besonderer Weise den Namen des «Siegels» trug. Es gilt als die Vollendung (*perfectio*, τελείωσις) der Taufgnade; «nach der Taufe fehlt noch die Vollendung», heißt es im Buche über die Sakramente (3, 8). «Du hast empfangen das geistige Siegel, den Geist der Weis-



heit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, den Geist der heiligen Furcht (Is. 11, 2). Halte fest, was du empfangen hast. Besiegelt hat dich Gott Vater, gefestigt hat dich der Herr Christus, sein Pfand hat der Geist in dein Herz gelegt» (*De myst.* 42). Die in Christus Getauften sind selbst Christi, d. h. Gesalbte geworden. «Gesalbte aber wurdet ihr», sagt Kyrillos (3), «als ihr das Symbol des heiligen Geistes empfinget, und alles geschah im Bilde an euch, da ihr Abbilder Christi seid.» Wie auf Christus nach der Jordantaufe der Geist herabstieg, so «wurde euch, als ihr aus dem heiligen Becken herausstieget, das Chrisma gegeben, das Symbol jener Salbung, mit der Christus gesalbt wurde. Diese aber ist der heilige Geist. . . . Er wurde mit dem geistigen Öle der Freude gesalbt, d. h. mit dem heiligen Geiste, der Freudenöl genannt wird, weil er die geistige Freude weckt; ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Genossen und Teilhaber Christi. . . . Und mit dem sichtbaren Myron wird der Leib gesalbt, durch den heiligen und belebenden Geist aber wird die Seele geheiligt. . . . Dieses heiligen Chrimas gewürdigt, heißt ihr nun Christen; mit eurer Wiedergeburt stimmt jetzt auch euer Name überein.» Die Firmung erteilt der Bischof. «Mit der Hand gießt er heiliges Öl auf das Haupt und sagt: ‚Ich salbe dich mit heiligem Öle in dem Herrn, dem allmächtigen Vater, in Christus Jesus und dem heiligen Geiste.‘ Und er besiegelt ihn an der Stirne und küßt ihn und spricht: ‚Der Herr sei mit dir.‘ Der Besiegelte antwortet: ‚Und mit deinem Geiste‘» (Apostol. Überlieferung des hl. Hippolyt). Wie in der Taufe mystisch das geschah, was einst Jesus Christus tat

und litt, so stellt die Besiegelung mit dem Salböle mystisch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste dar.

Mit ihr ist die Einweihung (τελετή) des Neumysten beendigt; die das Sakrament der Vollendung (τελείωσις) empfangen haben, sind Vollgeweihte (τέλειοι). Sie dürfen sich jetzt zu den Christen gesellen. Zu Ende sind aber noch nicht die Geheimnisse; vielmehr beginnen jetzt erst die Handlungen, an denen der Name Mysterien in besonderer Weise haftet; und auch die Einweihung erreicht ihren vollen Höhepunkt erst in der innigsten Vereinigung mit Christus in Opfer und Kommunion. Von der Taufkapelle steigt die Prozession des Klerus und der Neophyten zu der höher gelegenen, hellerleuchteten Basilika hinauf. Ein lieblicher Anblick: die frohe Schar der Täuflinge in ihren weißen Gewändern und mit den brennenden Kerzen, im Herzen und auf den Lippen den Gesang: «Ich will hintreten zum Altare Gottes, zu Gott, der meine Jugend erfreut» (Ps. 42, 4. *De myst.* 43). «Das sind die neugeborenen Lämmer», sagt die Liturgie von ihnen, «die das Alleluja angekündigt haben; eben kamen sie zum Brunnen; sie sind voll Klarheit.» «Jetzt dürfen sie zusammen mit dem ganzen Volke beten; früher durften sie nicht mit den Gläubigen beten, bis sie dies alles empfangen hatten. Und nach dem Gebete reichen sie einander den Friedenskuß.» So belehrt uns der hl. Hippolyt von Rom in der «Apostolischen Überlieferung» und zeigt uns damit, daß die Täuflinge nun als volle Mitglieder der christlichen Gemeinde gelten.

Als solche aber nehmen sie nicht nur teil am Gläubigengebet, sondern auch am Opfer, dem Gedächtnis des Herrn. Denn die Diakone bringen nun die Opfergaben zum Altar, und der Bischof spricht

über sie die große Danksagung, durch die Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden. Heute tritt das Andenken an die Auferstehung in der Messe besonders hervor. So erfüllt die Kirche und erfüllen mit ihr zum ersten Mal die Neugetauften das Gebot des Herrn: Tut dies zu meinem Gedächtnis. Damit ist «das geistige Opfer, der unblutige Dienst vollendet» (Kyr. 5, 8), und die Gläubigen rufen auf die Eucharistia des Bischofs ein freudig zustimmendes Amen.

Die Opferspeise ist bereitet, und die Schar der Getauften «drängt sich zum himmlischen Mahle. Sie kommt herbei, und da sie den hochheiligen Altar in seinem Schmucke erblickt, ruft sie aus: ‚Du hast vor meinen Augen einen Tisch bereitet‘» (*De myst.* 43). Aber nicht gewöhnliche Speisen liegen auf dem Tische, und die Augen allein würden trügen. Wenn es nur Brot und Wein wäre, dann könnte einer mit Recht sagen: «Für die Juden hat doch Gott Manna und Wachteln regnen lassen; seiner geliebten Kirche aber hat er jene Güter bereitet, von denen es heißt: ‚Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herzen aufgestiegen ist, hat Gott denen bereitet, die ihn lieben‘ (1 Kor. 2, 9)» (*De myst.* 44). Jedoch die Speise der Kirche ist himmlische Speise. «In diesem Sakrament ist Christus; denn es ist der Leib Christi; also ist es keine leibliche, sondern eine geistige Speise. . . . Denn der Leib des Herrn ist geistig, weil der Leib Christi der Leib eines göttlichen Geistes ist; Christus ist ja Geist» (58). «Mit diesem Sakrament also speist Christus seine Kirche, mit ihm wird die Seele gestärkt» (55). Diese Speise führt zur innigsten Vereinigung mit Christus und Gott. «Gewürdigt der göttlichen Mysterien, wurdet ihr ein Leib und ein

Blut mit Christus (σύσσωμοι καὶ σύνναιμοι τοῦ Χριστοῦ). Unter der Gestalt des Brotes wird der Leib, unter der Gestalt des Weines das Blut gegeben, und so wirst du durch die Teilnahme am Leibe und Blute Christi ein Leib und ein Blut mit ihm. So werden wir auch Christusträger, indem sein Leib und sein Blut sich unsern Gliedern mitteilt. So werden wir gemäß dem hl. Petrus (2 Petri 1, 4) der göttlichen Natur teilhaftig» (Kyr. 4).

Die Kommunion bedeutet und bewirkt demnach die innigste Vereinigung mit Gott. Für die Neugetauften fügt die Kirche einige Riten bei, die ihnen ihr Glück noch deutlicher darstellen sollen. Sie reicht ihnen als neugeborenen Kindern und als solchen, die in das wahre gelobte Land gelangt sind, wo Milch und Honig fließt und wo alles Bittere süß wird, eine Mischung von Milch und Honig. In einigen Kirchen wurde auch ein Becher Wasser gereicht, damit auch der innere Mensch gewissermaßen getauft werde.<sup>1</sup>

Die Kommunion vollzog sich etwa folgendermaßen. Der Bischof ruft dem Volke zu: «Das Heilige den Heiligen.» Die Gemeinde aber schreibt alle Heiligkeit nur dem Herrn zu, indem sie antwortet: «Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus in der Glorie Gottes des Vaters.» Dann kommuniziert der Klerus und nach ihm die Gläubigen. Der Bischof bricht das Brot und reicht es mit den Worten: «Himmelsbrot in Christus Jesus.» Der Empfänger nimmt es in seine rechte hohle Hand, die auf die linke gelegt ist, und spricht dabei Amen. Dann berührt er mit dem heiligen Brote die Augen, um sie zu heiligen, und genießt es. Es naht sich dann der Priester oder Diakon mit dem heiligen Blute und sagt dabei: «Blut Christi, Kelch des Lebens»;

der Gläubige verneigt sich, spricht Amen und trinkt; mit der Feuchtigkeit aber, die an seinen Lippen hängt, heiligt er die Stirne, die Augen und die übrigen Sinne. Für die Neophyten mußten mehrere Priester oder Diakone bereitstehen. Der erste hielt den Becher mit Wasser und sprach: «In Gott dem allmächtigen Vater»; der zweite den mit der Milch mit den Worten: «Und in dem Herrn Jesus Christus»; der dritte endlich reichte den Wein und sagte dabei: «Und im heiligen Geist und in der heiligen Kirche.» Der Empfänger antwortete jedesmal mit Amen. Währenddessen wird der 33. Psalm gesungen wegen der Worte: «Kostet und sehet, wie süß der Herr ist.»

Sakramental-mystisch sind jetzt die Täuflinge in die innigste Gottgemeinschaft eingetreten. Das Ziel der Mysterien ist erreicht. Und hinter dem Schleier der Riten und Symbole steht eine göttliche Gnadenwirklichkeit. Sie leben tatsächlich schon in einem ganz neuen himmlischen Leben. Von ihnen gilt das Wort, das die Kirche in der Osternacht aus dem Briefe an die Kolosser lesen läßt (3, 1—4): «Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so suchet, was oben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt; denket was oben ist, nicht was irdisch ist. Ihr seid tot, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn Christus, euer Leben, sich offenbart, werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.» Diese ewige Herrlichkeit wird also nur die letzte Auswirkung jenes Lebens sein, das sie jetzt in den Mysterien als Wiedergeborene empfangen haben.

Die Osterzeit, die selige *Pentecoste*, d. h. die 50 Tage von Ostern bis Pfingsten, ist daher für die Kirchenväter ein Bild des Himmels. Deshalb erschallt jetzt unaufhörlich das Alleluja, wie es in

den goldenen Straßen des himmlischen Jerusalems ohne Ende gehört wird. «Hineingeführt hat euch der Herr in ein Land, das von Milch und Honig fließt» . . . «kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt in Besitz das Reich, das euch von Anbeginn der Welt bereitet ist», so ruft die Liturgie den Kindern der Kirche zu. Dort, oder vielmehr schon jetzt genießen sie der süßen Gegenwart Gottes. Wie der Heiland im Introitus des Ostersonntags zu seinem Vater spricht: «Ich bin auferstanden und bin bei dir, alleluja», so können auch sie sagen: «Ich bin auferstanden und bin bei dir, alleluja.»

Was sie aber in der heiligen Mysteriennacht erlebt haben, das ist so erhaben über alles Irdische, daß es ihnen ein seliges Geheimnis bleibt. Der hl. Ambrosius läßt Christus zur Kirche sprechen: «Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester, meine Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell» (Hohel. 4, 12). Und er fügt bei: «Damit sagt er, das Geheimnis müsse bei dir versiegelt bleiben . . ., damit es nicht dort verbreitet wird, wo es sich nicht paßt, damit es nicht durch leeres Geschwätz unter die Ungläubigen komme. Dein Glaube soll also in guter Hut bleiben, so daß wie das Leben, so auch das Schweigen unversehrt sei» (*De myst.* 55).

Das sind die Mysterien Christi. Wir dürfen ihnen ohne Bedenken diesen Namen geben, da ja die Kirche selbst sie so nennt. Noch heute sprechen wir täglich denselben Gedanken aus, wenn wir das Wort «sakrament» in den Mund nehmen. *Sacramentum*, Eid, wurde für den Lateiner die Übersetzung von Mysterium, da jede Einweihung mit einem Eide begann, der vor allem die Verpflichtung

zu mystischem Schweigen enthielt; da sie zudem als Eintritt in einen heiligen Kriegsdienst galt, klang die Bedeutung «Fahneneid» mit. So wird nach Apulejus (*Metamorph.* II, 15) der Myste in die Rekrutenlisten der heiligen Miliz eingetragen und auf deren Dienst vereidigt (*sacramento rogare*). Wie berechtigt der christliche Sprachgebrauch und die hinter ihm stehenden Anschauungen sind, brauchen wir nicht mehr zu beweisen. Allzu klar stehen die Analogien jedem vor Augen. Auf beiden Seiten haben wir einen Kult, der auf dem Wege liturgischer Mystik die Menschen zur innigsten Gottesebene führen soll.

Ja die Analogie der antiken Mysterien lehrt uns viele der christlichen Wahrheiten erst tiefer erkennen und durchschauen. Es ist der natürliche Gang der menschlichen Erkenntnis, daß wir vom Bekannten zum weniger Bekannten aufsteigen. In diesem Sinne sagt der hl. Basileios der Große in der Rede über die klassischen Studien im Anschluß an ein platonisches Bild (Migne, P. Gr. 31, 568 B): «Wir müssen uns gleichsam gewöhnen, die Sonne im Wasser anzuschauen, und dann erst werden wir das Auge zum Lichte selbst erheben. Wenn nun beide Gedankenreiche miteinander verwandt sind, so wird uns ihre Erkenntnis förderlich sein; wenn aber nicht, so werden wir doch wenigstens durch die Nebeneinanderstellung den Unterschied erfassen, und das ist keine geringe Sicherstellung des Besseren.» Die Kirche hat von Anfang an beides getan; sie hat die Verwandtschaft hervorgehoben und die antike Terminologie benutzt, um die christlichen Gedanken in Form zu bringen, sie auszudrücken und mitteilen zu können. Sie hat aber auch die Unterschiede scharf herausgestellt.



Wenn die antiken Mysterien eine in ihrer Art wundervoll ausgebaute liturgische Mystik darstellen, so ist demgemäß auch das christliche Mysterium wesentlich Kultmystik. Die heiligen Riten führen, wie wir gesehen haben, auf ansteigender Stufenleiter in immer tieferer Symbolik bis zur höchsten Einheit mit der Gottheit. Die verborgene geistige Gnadenwirkung ist wesentlich an die Handlungen und Worte der Liturgen gebunden. Wäre sie es nicht, trennte sich das innere geistige Leben des Menschen von den objektiven Riten, so wäre es losgelöst von Christus; denn alle Riten und Worte schöpfen ihre Kraft aus dem Gottmenschen Jesus Christus, der für den Christen der einzige Weg zum Vater ist. Andererseits aber verlangt das von außen und oben, von Jesus Christus und Gott, nicht aus dem eigenen Innern kommende Heil einen äußern objektiven Ausdruck. Denken wir uns für einen Augenblick die Sakramente aus der Kirche fort — all ihre Mystik würde damit zusammenbrechen. Die Liturgie ist der Kanon aller kirchlich-christlichen Mystik. Nicht als ob sich das mystische Leben nur innerhalb der gottesdienstlichen Feier ausleben könnte. In der alten Kirche war dies in hohem Maße der Fall, und doch erzählt Paulus von mystischen Erlebnissen, die außerhalb der Liturgie ihn beseligten. Aber die Liturgie muß immer die Grundlage und Norm der Mystik bleiben, an der sie sich bildet und schult, von der sie Ausgang nimmt und zu der sie zurückkehrt. Wenn Christus der innerste Kern alles kirchlichen Lebens ist, so muß die Liturgie, der mystische Schleier Christi, durch den er zu uns spricht, wie die Feuer säule, in der Gott selbst thronte, uns auf dem Wege ins gelobte Land der Vereinigung mit Gott voran-

leuchten. Wenn außerhalb der Kirche kein Heil ist, dann auch nicht außerhalb der Liturgie. In ihr vollzieht sich objektiv die Rettung und Heiligung unsrer Seele. Die subjektive Aneignung des Heiles braucht nicht immer im Augenblick der Feier sich zu erfüllen; aber an sich wäre das Natürliche, daß die Feier und unser Mitleben in eins zusammenfielen.

Verstattet uns somit die Analogie der heidnischen Mysterien einen tiefen Einblick in das Wesen der christlichen Liturgie, so können uns doch auch die Unterschiede nicht verborgen bleiben. Im Gegenteil leuchten die Mysterien Christi um so mehr in ihrer übermenschlichen Reinheit hervor, je mehr sie von den tastenden Versuchen des Menschegeistes sich abheben.

Diese Reinheit zeigt sich besonders in der innigen Vereinigung von Sittlichkeit und Mystik, wie sie die christlichen Mysterien auszeichnet. Bei den Geheimkulten der Alten sehen wir, wie in der älteren Zeit die Sittlichkeit vor dem eigentlich Religiösen ganz zurücktritt; äußerer Vollzug der von den Göttern verlangten Handlungen genügt; eine innere Gesinnung oder gar eine sittliche Umkehr wird nicht verlangt. Später treten sittliche Forderungen zuweilen in den Kreis der Mysteriengedanken ein, aber zum Schaden des rein Religiösen, das nun einer bürgerlichen Moral dienstbar gemacht wird. Die religiösen Riten aber verirren sich oft derart in einen Kult der reinen Natur und kommen dadurch nicht selten so sehr den niederen Streben der menschlichen Anlagen entgegen, daß die Kirchenväter mit Recht von ihrem höheren sittlichen Standpunkt aus den Mysterien Unsittlichkeit vorgeworfen haben. Demgemäß enthalten sie auch

manche Zeremonien, die einem verfeinerten Gefühl als schwül, roh und gemein vorkommen müssen; und vergebens suchten die Philosophen der späten Antike durch allegorische Umdeutung diesen Makel zu tilgen. Demgegenüber leuchten die Mysterien Christi von einem solchen Lichte der Reinheit und sittlichen Hoheit, wie sie eben nur das Christentum unter den Religionen vertritt. Diese Sittlichkeit aber zieht das mystische Leben nicht etwa zu bloßer Moral herab, sondern verbindet sich mit ihm zu wunderbarer Einheit. Wir erinnern nochmals an das Wort: «Selig die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen.»

Zu der Sittlichkeit tritt die Wahrheit. Die Götter der heidnischen Mysterien sind Luftspiegelungen, bloße Bilder, hervorgestiegen aus den unbewußten Tiefen religiöser Sehnsucht und in eine ferne mythologische Vergangenheit geworfen. Deshalb tragen sie auch alle die Züge der erhabenen Ahnungen des menschlichen Geistes, aber auch der Verirrungen seiner Phantasie und der Trübungen seines sittlichen Wollens an sich. Diese Götter, die der Mensch sich selbst geschaffen hat, können ihn nicht erlösend über sich selbst emportragen. Eher noch schmeicheln sie seinen Schwächen. Ganz anders die Mysterien Christi. Ihr Kyrios ist der wahre, in dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus fleischgewordene Gott-Logos, die Wahrheit selbst. Deshalb beruht ihre Mystik auf einer unerschütterlichen Wirklichkeit; und da diese Wirklichkeit wahrhaft göttlich ist, hat sie die Kraft, den Menschen wirklich in ein höheres Leben emporzuführen. Freilich muß sie deshalb größere Anforderungen stellen. Sie schmeichelt nicht den Neigungen; sie verlangt unerbittliche Erfüllung ihrer

Gesetze. Den Demütigen und sein Selbst Aufgebenden aber erhebt sie auch wirklich zu den Höhen des göttlichen Lebens, in eine solche Fülle des reinsten Lichtes und des edelsten Glückes, wie er sie aus eigener Kraft nicht einmal hätte ahnen können.

Wer sich durch die Liturgie an Christus, den wahren Menschen und wahren Gott, anschließt, den führt er zu dem Vater. Gottes Geist durchweht die Mysterien Christi. In den außerchristlichen Kulte herrscht im Grunde des Menschen eigener Geist. Ja manchmal merkt man die unheimliche Gegenwart eines andern Geistes, der aber nicht Gottes Geist ist. Die Funken einer dämonischen Mystik sprühen einem nicht selten verwirrend und entsetzend entgegen. Auch die Dämonen haben ihre Mysterien. Es war nicht so töricht gedacht, wie man es heutzutage oft auffassen möchte, wenn die Kirchenväter in den Analogien der heidnischen Kulte eine dämonische Nachäfferei sehen wollten. Der Geist, der in den christlichen Mysterien lebendig ist, bewährt sich als heiliger Geist schon durch die Reinheit und Hoheit der sittlichen Auffassung, durch die erhabene Einfalt und unendliche Tiefe der Lehre, durch seine Wirkungen, die der Apostel beschreibt: «Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Wohlwollen, Treue, Milde, Selbstbeherrschung» (Gal. 5, 22).

Die Durchdringung der Mysterien mit dem Geiste bedingt aber nicht etwa einen Ausschluß der äußern Riten. Eine «Vergeistigung» in diesem Sinne wäre eher eine Vermenschlichung zu nennen. Im Gegenteil, gerade der sichtbaren Gegenstände und Handlungen können die Mysterien Christi nicht entraten,

wenn sie wirklich ein Unterpfand göttlichen, nicht menschlichen Geistes sein wollen. Wir haben diese Anschauung schon mehrfach vertreten und werden im folgenden Kapitel auf den «Dienst im Geiste» zurückkommen.

Die vielerörterte Frage, ob die christlichen Mysterien nicht eine einfache Fortsetzung und Weiterentwicklung der antiken sind, können wir hier nur streifen. Schon die kurzen Bemerkungen, die wir über den Unterschied beider gemacht haben, zeigen so viel, daß sich auf christlicher Seite ein Geist wirksam erweist, der unendlich über dem tiefsten Wesensgehalt antiker Mysterienweisheit steht. Das Christentum mußte also auf jeden Fall den antiken Gedanken wesentlich neues beigefügt haben. Aber schon die Zeugnisse, die wir oben mit Absicht, soweit möglich, aus den ältesten Vätern beigebracht haben, zeigen zur Genüge, daß die Mysteriengedanken selbständiges und ursprüngliches christliches Gut sind. Erst allmählich stellten sich heidnische Mysterienausdrücke ein, da diese eben sehr geeignet waren, dem antiken Menschen den Reichtum der christlichen Religion zu verdeutlichen. Ja wenn schließlich sogar gewisse Zeremonien, die der antiken Welt aus den Mysterien bekannt waren, zur Ausschmückung und Bereicherung der christlichen Liturgie benützt wurden, so rankte sich damit nur um den echt christlichen Stamm ein Blätter- und Blütengewebe, das den ursprünglichen Gehalt nicht verdeckte und verdunkelte, sondern ihm neue Zierde und Fruchtbarkeit gab und seine erhabenen und ernsten Grundlinien mit lieblichen Arabesken umspielte. So ist die christliche Liturgie als wahre Mysterienfeier aus dem göttlichen Mysterium Jesu Christi und den Formen, die die

religiöse Kultur der Antike hergab, harmonisch hervorgewachsen. Sie ist die Erfüllung der Sehnsucht geworden, die aus den antiken Geheimkulten so mächtig und ergreifend spricht. Sie hat deren Sprache und Formen für den Dienst Christi nutzbar gemacht; an Stelle des unvollkommenen Inhalts aber hat sie göttlichen Logos und heiliges Pneuma gesetzt. Aus der Vorschule, die auf Christus hinwies, die in Rätseln und Bildern sprach, ist die Schule des göttlichen Dienstes geworden, wo Christus Lehrer und der Geist Leben ist.

Die Kirchenväter haben demgemäß Stellung zu den Mysteriengedanken genommen. Mit Abneigung, ja mit Widerwillen und Abscheu weisen sie die heidnischen Geheimkulte zurück. Aber die Ahnungen und Sehnsüchte, die in ihnen Ausdruck fanden, wußten sie trotzdem zu würdigen. Wie schon vor ihnen die griechischen Philosophen, vorab Platon, später besonders auch der hellenistische Jude Philon, ihren erhabensten und tiefsten Lehren den Schmuck der Mysteriensprache umlegten, so, und mit noch viel größerem Recht, betrachteten die Väter das Christentum und seine Liturgie als die wahren Mysterien. Firmicus Maternus weist in seiner Streitschrift «Über den Irrweg der unheiligen Religionsgebräuche» öfters darauf hin, daß die trügerischen Versprechungen der heidnischen Kulte im Christentum ihre wahre Erfüllung finden. Keiner hat dieser Anschauung schönere Form gegeben als der Alexandriner Clemens, der mit einer jugendfrischen Begeisterung für Christus eine tiefe Hochschätzung des hellenischen Geistes verband. Er sagt im *Protreptikos* an die Hellenen (§ 118 ff.):



«Du wirst Gott beschauen und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden und die im Himmel verborgenen Güter genießen, die für mich aufbehalten sind, die kein Ohr gehört und die in niemandes Herzen aufgestiegen sind. ‚Zwei Sonnen glaube ich zu sehen, doppelt auch Theben‘ (Euripides, Bakchen 918 f.), so sagte einer, der von den Götzen raste und trunken war von reiner Torheit. Ich möchte ihn in seiner Trunkenheit bemitleiden und den Unsinnigen zum nüchternen Heile rufen, weil auch der Herr die Reue des Sünders und nicht seinen Tod begrüßt. Komm, du Wahnbetörter, nicht auf den Thyrsos gestützt, nicht mit Efeu umwunden, wirf weg das Kopfband, wirf weg das Hirschfell, komm zur Vernunft! Ich will dir den Logos und des Logos Mysterien zeigen und sie dir nach deinen eigenen Bildern erklären. Da ist ein gottgeliebter Berg, nicht der Gegenstand von Tragödien wie der Kithairon, sondern den Dramen der Wahrheit geweiht, ein nüchterner Berg, von keuschen Wäldern beschattet; auf ihm toben nicht die Schwestern der vom Blitze getroffenen Semele, die Mainaden, eingeweiht in das unheilige Fleischverschlingen, vielmehr die Töchter Gottes, die guten Lämmer, von den heiligen Orgien des Logos weissagend und einen nüchternen Reigen sammelnd. Der Chor sind die Gerechten, ihr Lied ist ein Hymnus auf den König des Alls; die Zither spielen die Mädchen, Engel singen Lob, Propheten sprechen, Musik erschallt, im Laufe schwingen sie den Reigen, es stürmen dahin die Berufenen, voll Sehnsucht, den Vater zu gewinnen.... O wahrhaft heilige Mysterien, o lauterer Licht! Bei Fackelschein werde ich hingeführt, die Himmel und Gott zu beschauen; heilig werde



ich durch die Weihe. Hierophant ist der Herr; er führt den Mysten zum Lichte und gibt ihm das Siegel; er stellt dem Vater den Gläubigen vor, daß er für die Ewigkeit bewahrt bleibe. Das ist das Toben meiner Mysterien. Wenn du willst, laß auch du dich einweihen. Dann wirst du mit den Engeln den Reigen schließen um den ungewordenen, unvergänglichen und wahrhaft einzigen Gott; Mitsänger aber wird uns sein der göttliche Logos.»

---

### III. Das Opfer im Geiste.

Der Gegensatz von Geist und Form, von innen und außen wird auf religiösem Gebiet leicht zu einem Kampfe zwischen Frömmigkeit und Kult. Eine vergeistigte Religiosität verschmäht seelenlosen Prunk und äußerlichen Aufwand; aber sie geht auch leicht dazu über, jede äußere Betätigung des Frömmigkeitslebens als schädlich für die wahre Hingabe an das Geistige zu betrachten. Die Entwicklung dieses Widerstreites können wir am besten an der Geschichte der griechischen Religion und Frömmigkeit überschauen<sup>1</sup>.

In der Philosophie besinnt sich der Mensch auf sich selbst; er sucht, was er bisher unbewußt aus Naturtrieb oder Überlieferung getan hat, zu verstehen und sich der letzten Gründe bewußt zu werden. Auf diese Weise versuchte sich die griechische Philosophie sofort nach ihrem ersten Aufleuchten an den Problemen des Kultes und der Gottesverehrung. Sie stieß sich an der rohen Äußerlichkeit des offiziellen Gottesdienstes, die nicht innere Herzensteilnahme, sondern nur regelgerechten,

---

<sup>1</sup> Zum Folgenden vgl. meine Aufsätze «Oblatio rationabilis» in der Tüb. Theol. Quartalschrift IC (1917/18) 429 ff. und «Die λογική θυσία der griechischen Mystik in christlicher Umdeutung» im Rheinischen Museum (Bd. 73, Heft 4) sowie die dort angegebene Literatur.

äußern Vollzug der überlieferten Riten und wortwörtliches Aussprechen der heiligen, oft kaum mehr verstandenen Formeln verlangte. Ein falsches Wort, eine unterlassene Gebärde konnte das ganze heilige Werk zunichte machen; aber ob der Geist heilig gesinnt war, danach fragte man nicht. Besonders waren es die blutigen Opfer mit ihrer rohen Schlächtereier und dem Grausen des rinnenden Blutes, die den Weisen mißfielen. Pythagoras von Samos verbot das Opfer wie den Genuß von Tieren; ebenso dachte Empedokles von Akragas. Herakleitos von Ephesos spottet über das vergebliche Beginnen derer, die durch das Vergießen tierischen Blutes sich von Blutschuld reinigen wollen (Fragment 5 in den «Vorsokratikern» von H. Diels): «Reinigung von Blutschuld suchen sie vergebens, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von den Leuten ihn bei solchem Treiben bemerkte. Und sie beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen.» Jamblichos sagt in dem Buch «über die Mysterien» (5, 15) im Anschluß an einen Ausspruch des dunklen Ephesers (Fragm. 69 Diels): «Bei den Opfern sind zwei Arten zu unterscheiden. Die einen werden dargebracht von innerlich vollständig gereinigten Menschen, wie das hie und da bei einzelnen vorkommen mag, wie Heraklit sagt, oder bei einigen wenigen, leicht zu zählenden Männern. Die andern aber sind materiell.» Auch Platon tritt gegen die volkstümliche Auffassung von Opfer und Gebet auf und sucht ihnen einen tieferen, geistigen Gehalt zu geben. Die Kyniker wenden

sich, wie gegen alles Überlieferte, so auch gegen den gebräuchlichen Kult; ein reines Herz und tugendhaftes Leben gelten ihnen als das wahre Opfer. Ebenso betonen die Stoiker, wenn auch unter Duldung des bestehenden Brauches, eine Vergeistigung des Opfergedankens. Tugendhafter Wandel und Erkenntnis Gottes ist für Seneca wichtiger als Opfer und Zeremonien: «Gott verehrt, wer ihn kennt» (Epist. 95, 47); und an einer andern Stelle (bei Lactantius, *Institut.* 6, 25, 3) sagt er: «Wollt ihr euch nicht Gott groß und gütig denken und von einer sanften und ehrfurchtgebietenden Majestät, als immer nahen Freund, der nicht mit Opfern und vielem Blut zu verehren ist — was sollte er für eine Lust am Schlachten unschuldiger Wesen haben? — vielmehr durch einen reinen Geist, durch gute und ehrbare Lebensführung? Keine hochaufgeschichteten Tempel soll man ihm bauen; jeder muß ihn in seiner Brust heilighalten.»

Wenn diese Weltweisen für gewöhnlich dem Kulte immerhin ein gewisses Recht zusprachen, ihn doch wenigstens duldeten, so verlegte die Philosophie der Spätantike, die immer mehr zu einer theosophischen Mystik wurde, alle Frömmigkeit vollends in das Innere des Menschen. Diese «Innerlichkeit» fühlt sich durch jede äußere Handlung und die Anwendung sachlicher Mittel beim Gottesdienst beleidigt und gehemmt. Nicht einmal Honig- und Weinspenden oder der wohlriechend aufsteigende Weihrauch sind mehr erlaubt, geschweige denn blutige Tieropfer. Gott braucht ja all diese Dinge nicht; er ist bedürfnislos. Wie könnte der Duft verbrennenden Fleisches ihn erfreuen? Wozu sollte er Gold und Edelsteine und kostbare Stoffe verwenden? Er ist über die Materie erhaben und ver-

achtet alles Stoffliche. Das einzige Opfer, das ihm gemäß ist, ist wahre Erkenntnis Gottes, tugendhaftes Leben und reines Gebet. Vom Gebet aber ist wiederum das Bitten um irdische, stoffliche Güter fernzuhalten; am angenehmsten sind der Gottheit und ihrer am würdigsten der Lobpreis (εὐλογία) und die Danksagung (εὐχαριστία). In dem 12. Traktat der Hermetischen Schriftensammlung heißt es (§ 23): «Es gibt nur eine Verehrung Gottes: nicht schlecht zu sein.» In dem Hermetischen Dialog «Asclepius» (K. 41) schlägt der Mitunterredner dieses Namens vor, zum Gebete Weihrauch und wohlriechende Spezereien zu verbrennen. Hermes ist ganz erschrocken, als er das hört: «Still, still, Asclepius! Es wäre ja wie ein Sakrileg, beim Gebet zu Gott Weihrauch und dergleichen anzuzünden. Wir sollen vielmehr durch Danksagung anbeten. Denn das ist das höchste Brandopfer für Gott, wenn die Sterblichen danksagen.» Dann danken alle für die erlangte Gotteserkenntnis und die dadurch erreichte Vergöttlichung. In diesem lobpreisenden Dankgebet vollzieht sich demgemäß das Gottes allein würdige «geistige Opfer». Als solches wird ein anderes Gebet der Hermetischen Sammlung ausdrücklich bezeichnet (I, § 31 f.). Gott wird darin als der Heilige gelobt, als der Vater der Welt, der erkannt werden will und von den Seinigen erkannt wird, der über alle Macht und alles Lob erhaben ist; und der Beter spricht: «Nimm an geistige Opfer (λογικὰς θυσίας), reine, von einer Seele und einem Herzen, die auf dich hingerichtet sind, Unaussprechlicher, Unsäglichlicher, im Schweigen Ausgesprochener.» Ebenso besingt eine «mystische Hymnodie» (13, 17 ff.) Gott als den Herrn der Schöpfung, als das Auge und das Licht des Geistes, als Quell aller Erkenntnis

und Freude, und sie schließt: «Dein Logos preist dich durch mich. Durch mich nimm an das All im Logos, ein geistiges Opfer (λογικὴν θυσίαν). Nimm an von allen ein geistiges Opfer.» Hier besteht das wahre Opfer also in einem Gebet, das aus tiefer Beschauung der göttlichen Dinge hervorgeht und in dem der begnadigte menschliche Geist all seine gottgeschenkte Erkenntnis, seine Freude und seine neue Würde durch Danksagung gleichsam dem Geber zurückgibt. Weil in ihm der vom göttlichen Logos begeisterte und erleuchtete menschliche Logos spricht, weil er zugleich in kunstvoller Form seine Gedanken ausströmt, heißt es mit einem unübersetzbaren Worte «Eulogia», weil aber der ganze Inhalt der Seele zugleich zum Opfer wird, «Opfer im Geiste, im Logos»; die Eulogia bezeichnet zugleich den Lobpreis und schließt in sich die Eucharistia, d. h. freudige Danksagung.

Aber selbst diese erhabene Stufe des Gebetsopfers erscheint dadurch gefährdet, daß in ihm der Logos des Mundes auftritt, dieser aber immer noch durch die Materie befleckt sein kann. Noch reiner und des menschlichen Geistes würdiger wird das Gebet sein, wenn auch der Mund schweigt und nur noch der Geist redet, vom Geiste aber wiederum nur der höchste Teil, jener Teil, der dem Göttlichen am nächsten steht, das Pneuma, oder, wie der Fachausdruck in der mehr philosophischen Sprache lautet, der Logos. Somit ist das Schweigen das höchste Opfer, freilich nicht ein rein negatives Schweigen, aber ein Stillsein aller rein menschlichen Kräfte, das dem Gott nahen und von göttlicher Kraft erhobenen Geiste freie Tätigkeit ermöglicht. In diesem Sinne sagt der Neupythagoreer Apollonios von Tyana im ersten christlichen Jahrhundert in seinem Werke

«Über die Opfer» (bei Eusebios, *Präpar. evang.* 4, 13): «So erst wird einer, meine ich, der Gottheit den ihr zukommenden Dienst erweisen und eben dadurch sich ihrer Gnade und ihres Segens teilhaftig machen, mehr als sonst irgend einer auf der Welt, wenn er dem Gotte . . . überhaupt nicht opfern, noch ihm Feuer anzünden, noch ihm einen irgendwie der Sinnenwelt angehörigen Namen beilegen wird — denn er bedarf nichts; selbst nicht von Wesen, die mächtiger sind als wir Menschen; auch läßt weder Erde noch Luft eine Pflanze sprießen oder gedeihen, der nicht irgend eine Befleckung anhaftet —, wenn er sich vielmehr immerdar zu ihm einzig und allein des edleren Logos, nämlich dessen, der nicht erst durch den Mund geht, bedienen und von dem Herrlichsten, was da ist, durch das Herrlichste, was in uns lebt, das Gute erbitten wird; das aber ist der Geist, der eines Werkzeuges nicht bedarf. Hiernach darf man unter keinen Umständen dem großen und über alles erhabenen Gotte opfern.» An einer verwandten Stelle (Euseb. 4, 11; Porphyrios, *De abstin.* 2, 34) heißt es, man dürfe Gott nichts Sinnliches opfern; «denn alles Sinnliche ist für den Übersinnlichen unrein. Deshalb paßt zu ihm auch nicht der Logos der Stimme, aber auch nicht der innere Logos, wenn er durch eine seelische Leidenschaft befleckt ist. Wir verehren ihn vielmehr durch reines Schweigen und durch reine Gedanken über ihn. Man muß also in Vereinigung und Verähnlichung mit ihm den eigenen Wandel als heiliges Opfer Gott darbringen, den Wandel, der zugleich ein Hymnos ist und unser Heil. In der Reinheit der Seele von Leidenschaften und in der Beschauung Gottes wird dieses Opfer vollzogen». Schon vor Apollonios lehrte der hellenistisch gebildete Jude



Philon von Alexandria (*De plantat.* § 126): «Gott kann man nicht, wie es die Menge tut, wahrhaft danksagen mit äußerem Gerät, mit Weihegeschenken und Opfern . . ., vielmehr mit Lobgesängen und Hymnen, nicht wie sie die hörbare Stimme vernehmen, sondern wie sie der unsichtbare Geist erklingen und tönen läßt.» Als Lehre des Hermes Trismegistos führt Jamblichos (*De myst.* 8, 3) an, das «erste Denkende und erste Gedachte werde durch reines Schweigen verehrt». Alles Sinnliche am Menschen muß schweigen, aber auch der vorlaute Verstand soll still werden; aus diesem Zurücktreten aller rein irdischen Kräfte geht die Beschauung der göttlichen Dinge hervor, und in dieser Abgeschiedenheit wird das reine Opfer bereitet, in dem der Mensch sein Edelstes, den Geist, rein wie ein Diamant und ganz durchleuchtet vom Gotteslichte, dem göttlichen Urgeiste als unbefleckte Opfergabe darbietet. Das in stummer Verzückung dargebrachte Opfer beseligt den Menschen aufs höchste und gibt ihm zugleich stets tieferes Eindringen in die göttliche Erkenntnis und stets steigende Vergöttlichung.

Es sind wahrhaft erhabene Gedanken, zu denen die philosophische Mystik der Spätantike damit gelangt war. Aber diese höchste Vergeistigung des Kultes barg eine große Gefahr in sich. Wie eine überscharf gespitzte Nadel leicht abbricht und dann stumpf wird, so konnte eine solche aufs äußerste getriebene Spiritualisierung leicht der Tod jedes Kultes werden. Dazu kommt die Individualisierung der Frömmigkeit, die notwendig dort einsetzt, wo jeder objektive Halt schwindet und Ursprung wie Auswirkung der Religion in das Innere des Menschen verlegt wird. Was bietet da noch Bürgschaft da-

für, daß göttlicher Geist sich zu dieser Frömmigkeit herabläßt, daß nicht vielmehr der Mensch in eitler Selbsttäuschung sich ein Verhältnis zum Göttlichen vorspiegelt, das im Grunde reiner Subjektivismus ist? Wunderbar tief ist gewiß das Wort Plotins (Ennead. 6, 9, 11), daß «das Leben der Götter und der gottgleichen und glücklichen Menschen Trennung von all dem Fremden ist, was hienieden besteht, ein Leben ohne irdische Lust, eine Flucht des Einsamen zum Einsamen»; diese Flucht und der Aufschwung der von allem irdischen Ballast befreiten Seele zu dem über alles erhabenen Gotte macht eben das Opfer im Geiste aus. Solche Gedanken müssen in einer geistigen Religion ihre Stätte finden. Werden sie aber einseitig durchgeführt, so führen sie zur Vernichtung des Kultes; mit dem Kulte aber schwindet auch die lebendige Religion; es bleibt schließlich nur eine philosophische Theosophie einiger weniger hochgebildeter Menschen zurück, und diese Frömmigkeit wird bald in einem hochmütigen Intellektualismus erstarren. Nur eine überempfindsame, müde, sinkende Welt konnte ein so überzartes, nicht lebenskräftiges Gewächs hervorbringen.

Auch im Judentum wurde der Begriff des Opfers allmählich vergeistigt, und hier sind vor allem die Propheten die Träger dieses Gedankens. So sagt Samuel zu dem ungehorsamen König Saul (1 Kön. 15, 22): «Will etwa der Herr Brandopfer und andere Gaben und nicht vielmehr, daß man dem Worte des Herrn gehorcht? Besser ist Gehorsam als Opfer; hören ist mehr, als das Fett der Rinder darbringen.» Der Prophet Osee hebt die Erkenntnis Gottes über das Darbringen von äußern Gaben (6, 6): «Barmherzigkeit will ich lieber als

Opfer, und Erkenntnis Gottes als Brandopfer.» Im 49. Psalm weist Gott die Stiere und Böcke, die ihm geschlachtet werden, zurück, zumal wenn sie ohne rechte Gesinnung dargebracht werden; ihm gehört ja alles, er braucht nichts und genießt kein Stierfleisch oder Bockblut. «Opfere vielmehr Gott ein Lobopfer.» «Ein Opfer des Lobes wird mich ehren.» Zum Lobe aber muß ein gerechter Wandel treten. Das Opfer des Geistes nennt David im 50. Psalm: «Wenn du ein Opfer gewollt hättest, hätte ich es gegeben; aber an Brandopfern hast du kein Wohlgefallen. Ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist.»

Trotzdem ist das Judentum nicht zur Verwerfung der äußern Opfer fortgeschritten, wenn es sich auch in der Spätzeit allmählich vom Tempel und dem Opferkult löste. Philon von Alexandria trägt unter hellenistischem Einfluß öfters eine ganz spirituelle Auffassung vom Opfer vor; aber er hält doch an den alten Vorschriften des Gesetzes fest. Die Sekte der Essener jedoch sandte keine Opfertiere zum Tempel und setzte an deren Stelle die Beobachtung ihrer Reinheitsvorschriften. Die Juden der Diaspora waren ebenfalls eher geneigt, im Gebet das wahre Opfer zu erblicken; und so erklärt es sich, wie sie die Prophetie des Malachias (I, 11 ff.) gegenüber der christlichen Deutung auf die Eucharistie auf die Gebete ihrer in der Welt zerstreuten Glaubensgenossen bezogen. Nach der Zerstörung des Tempels waren die Juden mehr oder weniger zu einer geistigen Umdeutung ihres Opferkults gezwungen.

Solche Gedanken über Kult und Opfer beherrschten die geistig höchststehenden Kreise der alten Welt, als das Christentum in sie eintrat. Unstreitig wird es für seine Auffassung von Frömmigkeit und

Liturgie von größter Bedeutsamkeit sein, welche Stellung es zu dem «Opfer im Geiste» einnahm.

Christus selbst bekämpfte, wie wir schon im vorhergehenden Kapitel bemerkt haben, mit größter Entschiedenheit die rein äußerliche Auffassung der Pharisäer, die in bloßer Werkheiligkeit, in der Beobachtung von Fasten, Waschungen und sonstigen Vorschriften die Erfüllung des Gesetzes sahen. Nicht auf Ort und Zeit kommt es an; die wahren Anbeter müssen in Geist und Wahrheit anbeten (Joh. 4, 23 ff.). Sein Schüler Paulus gibt auf dem Areopag den Stoikern in klugem Zugeständnis und aus vollem Herzen heraus zu: «Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was in ihr ist, er, der Herr von Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die Menschenhände schufen, und wird nicht von Menschenhänden bedient, als ob er etwas bedürfte» (Apg. 17, 24 f.). Und im Briefe an die Kolosser (2, 16) spottet er über die kleinlichen Kultgesetze einer jüdisch-heidnischen Mysteriensekte, die genau abgezielte Vorschriften geben über Essen und Trinken, Feste, Neumonde und Sabbate. All das hebt stark die Geistigkeit der christlichen Gottesverehrung hervor; ja man könnte, wenn man die Worte für sich allein betrachtet, ein Ausschalten jeder äußern Kulthandlung daraus ableiten. Die Apostelgeschichte zeigt uns im 2. Kap. die Christen noch im Tempel beten; aber an den jüdischen Opfern beteiligen sie sich nicht. Der Logos des Mundes schweigt bei ihnen freilich nicht: Lehre und Gebet versammeln sie zum gemeinsamen Gottesdienst. Daneben erscheint das geheimnisvolle Brotbrechen in den Häusern, als wäre es gleichsam ein Ersatz für das Tempelopfer. In der Zwölfapostellehre wird tatsächlich im 14. Kap. das Brotbrechen unter Danksagung als das Opfer

der Christen bezeichnet. Da aber im 4. Kap. in verwandtem Zusammenhang nur das «Gebet» genannt wird, so könnte man an ein Gebetsopfer denken, das freilich an eine Handlung, das Brechen und Essen des Brotes, geknüpft wäre. Der Verfasser des Barnabasbriefes verwirft in heftiger Weise, wie überhaupt den Alten Bund, so auch dessen Opfer; sie seien beseitigt, «damit das neue Gesetz unsres Herrn Jesus Christus, das vom Joche der Notwendigkeit frei ist, ein nicht von Menschen gemachtes Opfer habe» (2, 6).

Kennt demnach die christliche Religion nur das «Opfer im Geiste», das aus Gebet und innerer Hingabe an Gott besteht, ähnlich wie es die Philosophen der Spätantike verlangten? Fragen wir darüber die Apologeten des 2. Jahrhunderts, die ja gerade aus dem Bestreben heraus, das Christentum als die allein wahre Philosophie und als die Erfüllung des in der griechischen Weltweisheit keimhaft enthaltenen Logos zu erweisen, sich mit dem philosophischen Opferbegriff auseinandersetzen mußten.

Der christliche Philosoph Aristeides schreibt in der an Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie (I, 4): «Gott bedarf nicht des Opfers und der Weinspende und überhaupt nicht eines der sichtbaren Dinge; alle aber bedürfen seiner.» Ausführlicher spricht denselben Gedanken aus Athenagoras von Athen in seiner «Gesandtschaft für die Christen» (13): «Der Schöpfer und Vater dieses Alls bedarf nicht des Blutes und des Trankopfers noch des Duftes von Blumen und Räucherwerk, da er selbst der vollkommene Wohlgeruch ist, ohne Bedürfnis und Mangel; das höchste Opfer für ihn ist, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausspannte und wölbte, wer das Wasser in Meere sammelte und das Licht

von der Finsternis schied, wer den Äther mit Sternen schmückte und die Erde allerlei Samen hervorsprossen ließ, wer die Tiere schuf und den Menschen bildete. . . . Was brauche ich Brandopfer, deren Gott nicht bedarf; was (brauche ich unvernünftige Tiere zu schlachten und zu<sup>1</sup>) opfern, da man doch als unblutiges Opfer den geistigen Dienst darbringen soll?» Auch der wichtigste der Apologeten, Justinus Martyr, lehrt so. In der ersten Apologie Kap. 9 spricht er von den Opfern der Heiden und fährt dann fort (10): «Wir wissen, daß Gott nicht einer materiellen Opfergabe von seiten der Menschen bedarf, da wir ja sehen, daß er alles dies uns gibt; nach unserer Lehre und unserer Überzeugung und unserem Glauben sind vielmehr die ihm wohlgefällig, die die ihm eignenden Vorzüge nachahmen, seine Weisheit und Gerechtigkeit und Menschenliebe und wie all die Eigenschaften Gottes heißen.» Bald darauf sagt er (13): «Wir, die wir den Schöpfer des Alls verehren, behaupten unserer Lehre gemäß, er bedürfe nicht des Blutes und der Trankspenden und des Weihrauchs, vielmehr loben wir ihn durch Gebet und Danksagung bei allem, was wir essen, so gut wir können; haben wir ja überkommen, das sei die einzige seiner würdige Ehrung, das, was er zu unserem Lebensunterhalt geschaffen hat, nicht im Feuer zu vertilgen, sondern uns selbst und den Armen zuzuwenden, ihm aber dankbar zu sein und durch den Geist Lobgesang und Preislieder emporzusenden wegen unsrer Erschaffung und für alle Mittel des Wohlergehens, für die Eigenschaften der Arten und für den Umschwung der Jahreszeiten.» Wie vor den Heiden, so vertritt er diesen Stand-

<sup>1</sup> So etwa ist der verstümmelte Text zu ergänzen.



punkt auch den Juden gegenüber im Dialog mit Tryphon (117 ff.): «Daß von Würdigen dargebrachte Gebete und Danksagungen allein vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien, das sage auch ich. Solche allein haben ja auch die Christen zu verrichten überkommen, auch bei der Gedächtnisfeier ihrer trockenen und feuchten Speise... Glaubet nicht, Isaias und die andern Propheten sagten, bei der Wiederkunft würden Opfer von Blut und Trankspenden zum Altar gebracht, vielmehr wahre und geistige: Lob und Danksagung.» Nur wegen der Sündhaftigkeit der Juden und ihrer Neigung zum Götzendienst trug Gott ihnen die alttestamentlichen Opfer auf (Dial. 22). In Wahrheit verschmäht er jedes materielle Opfer; nur «die Dämonen verlangen von den unvernünftig (ohne Logos) Lebenden Opfer und Kult» (I Apol. 12). Tugend, Wohltun, Gebet, besonders Lob- und Dankhymnen — das sind die allein gotteswürdigen und daher auch von den Christen als den wahren Gottesverehrern einzig dargebrachten Opfer.

Soweit scheinen die Ansichten der Christen mit den hochgeistigen Forderungen der griechischen Mystiker zusammenzustimmen. Beide sind einig darin, das Opfer im Geiste unter Danksagung als das allein wahre Opfer zu betrachten. Damit scheinen aber auch der christlichen Frömmigkeit jene Gefahren zu drohen, die wir oben für den spiritualisierten Kult der theosophischen Kreise aufgestellt haben. Und doch behauptet das Christentum, eine wahre Religion, eine Religion für alle, die guten Willens sind, zu sein. Wie löst sich der Zwiespalt?

Die Antwort gibt uns am klarsten der erste der Apologeten, Justin. Für ihn wird das geistige Opfer dargebracht in dem Brote und dem Weine der



**Eucharistie.** Im Dialog mit Tryphon 41 führt er die Prophezeiung des Malachias (1, 10 f.) von der Verwerfung der jüdischen Opfer und dem reinen Opfer der Heidenvölker an und erklärt: «Diese Voraussagung bezog sich auf die von uns Heiden (= Heidenchristen) an allen Orten ihm dargebrachten Opfer, d. h. auf das Brot der Eucharistie und auf den Kelch der Eucharistie; hat er doch gesagt, daß wir seinen Namen verherrlichen, ihr ihn aber verunehrt.»

Das wahre, reine und geistige Opfer der Christen vollzieht sich also in der Eucharistie des Leibes und Blutes Christi, die durch das Gebet der Danksagung über Brot und Wein vom Priester bereitet wird. Eine äußere Handlung, sichtbare, materielle Gegenstände sind zu der Opferhandlung notwendig. Das Opfer zieht sich nicht in das Schweigen des Innern zurück, es besteht auch nicht in bloßen Worten; es ist an sinnenfällige Gegenstände gebunden. Deshalb kann sich auch eine Gemeinde darum sammeln, und ein eigens dazu bestellter Liturge führt in ihrem Namen die heilige Handlung aus.

Und doch ist es im höchsten Sinne ein Opfer im Geiste. Keine stofflichen Gaben werden dargebracht; denn Brot und Wein, über die der Priester die Danksagung spricht, sind als solche nicht die Opfergaben. Sie bieten das Symbol, unter dessen mystischem Schleier Jesus Christus, der menschengewordene göttliche Logos, sein Opfer vollzieht, jenes Opfer, das er auf Golgatha dargebracht, indem er sein Blut vergoß und starb, und das er jetzt ewig im Himmel als auferstandener Verklärter, auf den Altären der Kirche aber in immer neuer Handlung unter den mystischen Symbolen vollbringt. «Der Herr aber ist Geist» (2 Kor. 3, 17), auch seiner

Menschheit nach, die ganz in die Gottheit aufgenommen ist, weshalb Paulus sagt: «Der letzte Adam wurde zu einem belebenden Geiste» (1 Kor. 15, 45); sein Opfer ist geistig; er «brachte sich durch den ewigen Geist Gott als fleckenloses Opfer dar» (Hebr. 9, 14). Die Christen aber schließen sich diesem Opfer des göttlichen Logos mit ihrem vom heiligen Geiste erfüllten und erhobenen Geiste an und bringen «durch den Logos», wie Justin (1 Apol. 13) sagt, Gott Lob, Preis und Danksagung dar. Ihr Gebet wird aufgenommen und göttlich verstärkt durch das Gebet Christi; ihre subjektive Danksagung vereinigt sich mit der objektivierten Danksagung der Eucharistie, von der Origenes lehrt (Gegen Kelsos 8, 57): «Wir haben ein Symbol unsrer Danksagung gegen Gott, ein Brot, das Danksagung heißt.» Diese göttliche Objektivierung und Steigerung des Opfers und der Danksagung aber wäre nicht möglich ohne die äußeren Gegenstände und Handlungen, die das sicherste Unterpfand dafür sind, daß hier nicht des Menschen Geist allein, sondern zugleich Gottes Geist am Werke ist. So ist denn das eucharistische Opfer der Christen ein geistiges Opfer im höchsten und wahrsten Sinn, wahrer und tiefer geistig als die spiritualistischen Gebetsopfer der Theosophen. Seine Frucht aber ist immer tieferes Eindringen in die Reichtümer des Geistes Gottes und Teilnahme an dessen Unsterblichkeit.

Die Deutung des «Opfers im Geiste» auf die Eucharistie war ein genialer Gedanke der christlichen Apologeten. Sie zeigten damit, wie es ja ihrer ganzen Richtung entsprach, daß die griechische Philosophie im Christentum ihre Erfüllung gefunden habe, und betonten gleichzeitig das Neue und Einzigartige des christlichen Kultes gegenüber der heid-

nischen und jüdischen Gottesverehrung. Sie hoben die Geistigkeit ihres Opfers stark hervor und hielten sich doch frei von der übertriebenen Innerlichkeit und dem hochmütigen Individualismus der antiken Mystik. Sie erreichten dies, indem sie an der Objektivität der äußern, liturgischen Feier festhielten, wobei sie trotzdem die Würde des christlichen Opfers über allen Materialismus und alle seelenlose Äußerlichkeit heidnisch-jüdischer Religion hoch erhoben. Die Gleichstellung von geistigem Opfer und Eucharistiefeyer gab einen vortrefflichen Einblick in das Wesen der christlichen Religion und ihrer Gottesverehrung. Die vollkommene Einheit von Geist und Form, von innen und von außen, von Frömmigkeit und Kult war damit gefunden.

Der geistigen Erhabenheit des christlichen Opfers entspricht es, daß neben den Elementen von Brot und Wein nur der Logos des Mundes hervortritt, aller weitere Apparat aber zum Wesen des Meßopfers nicht notwendig ist. Das Konsekrationsgebet heißt in der Zeit der Apologeten mit Vorliebe «Eucharistia». Wir haben oben heidnische Eucharistien kennen gelernt und gesehen, daß sie sich selbst als ein geistiges Opfer betrachteten. So haben auch die Christen schon sehr früh in der großen Danksagung ihr Opfer als Opfer im Geiste, als λογικὴ θυσία, bezeichnet. In den griechischen Liturgien findet sich der Ausdruck oft und gewöhnlich in der Verbindung: «das geistige und unblutige Opfer». Diese zweite Eigenschaft soll nicht so sehr die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers als vielmehr den Gegensatz zu den bluttriefenden Schlachtopfern der Juden und Heiden bezeichnen. Auch «lebendig» und «rein» wird das Opfer der Messe in der Liturgie der Kirche genannt, lebendig, weil es voll des be-

lebenden Geistes ist und dem lebendigen Gott, nicht dem toten Götzen dargebracht wird, rein aber, weil es frei ist von jeder Befleckung durch die Materie und die Sünde. Alle diese Eigenschaftswörter sind also nur weitere Ausdeutungen von «geistig». Auch in die lateinische Liturgie ist der Begriff und das Wort als *oblatio rationabilis* eingedrungen, vielleicht durch den hl. Ambrosius von Mailand, dessen feinhöriger und tiefmystischer Geist für viele orientalische, besonders alexandrinische Gedanken der Vermittler an das Abendland geworden ist und ihnen die lateinische Form gegeben hat. In den Büchern «Über die Sakramente» (4, 21) heißt es im Gebete vor der Wandlung so: «Mache uns dies Opfer wohl-angeschrieben, gültig, geistig, angenehm», und nachher: «Wir opfern dir dies unbefleckte Opfer, dies geistige Opfer, dies unblutige Opfer.» In dem römischen Meßkanon aber beten wir noch heute jeden Tag: «Dies Opfer mache, o Gott, wir bitten dich darum, gesegnet, wohlangeschrieben, gültig, geistig, angenehm.» Wie bald das Verständnis der orientalistisch-tiefsinnigen Bezeichnung verlorenging, zeigen uns die späteren Meßerklärungen mit ihren vergeblichen Deutungsversuchen. Das Wort bewahrt uns aber noch heute die Erinnerung an die erhabene Gedankenwelt, aus der einst die λογική θυσία hervorgegangen war.

Wollen wir die ganze Höhe und Tiefe des christlichen «Opfers im Geiste» ausmessen, so ist ein Vergleich mit dem Juden Philon, der in vieler Hinsicht eine Art Vorbereitung auf das Christentum darstellt, sehr lehrreich. Auch er will die Einheit von äußerer Feier und innerem Geiste gewinnen. «Es gibt solche», sagt er (*De migratione Abrahami* 89 ff.), «die die althergebrachten Gesetze für Sym-

bole geistiger Dinge halten und nun den geistigen Wert übermäßig betonen, das Äußere aber leichtsinnig geringschätzen. Ich möchte sie der Leichtfertigkeit zeihen. Man muß nämlich sich um beides sorgen, um genaues Suchen des Unsichtbaren und um die untadelige Verwaltung des Sichtbaren. Nun aber sehen sie, als ob sie in der Wüste für sich allein lebten oder unkörperliche Seelen wären und weder Stadt noch Dorf, noch Haus, noch überhaupt eine menschliche Gesellschaft kennten, über die Meinung der Gemeinschaft hinweg und suchen bloß die lautere Wahrheit an sich. Sie belehrt die heilige Wissenschaft, man müsse sich um die öffentliche Meinung, soweit sie gut ist, kümmern und keine bestehende Sitte umwerfen, wie sie doch Männer voll göttlichem Geiste und größer als wir Heutigen festgesetzt haben. Weil der siebte Tag eine Lehre ist, man solle sich mit dem Ungewordenen beschäftigen, das Gewordene aber beiseite lassen, wollen wir nicht die Sabbatgesetze aufheben, so daß wir Feuer anzünden, ackern, Lasten tragen, vor Gericht belangen, richten, anvertrautes Geld einfordern, Darlehen eintreiben oder sonst etwas tun, was in den gewöhnlichen Zeiten erlaubt ist; weil das Fest ein Sinnbild geistiger Freude und des Dankes gegen Gott ist, wollen wir nicht auf die jährlichen Festversammlungen verzichten; weil die Beschneidung das Ausschneiden der Lust und aller Leidenschaften und die Beseitigung gottloser Meinung anzeigt, dergemäß der Geist glaubte, aus eigener Kraft etwas hervorbringen zu können, wollen wir deshalb nicht das Gesetz über die Beschneidung aufheben; denn auch die Vorschriften für das Heiligtum und tausend andere Dinge werden wir vernachlässigen, wenn wir nur auf den geistigen Sinn achten

wollen. Wir müssen vielmehr das Äußere dem Leibe, den Sinn aber der Seele vergleichen; wie man nun für den Leib sorgen muß, weil er das Haus der Seele ist, so müssen wir uns auch um die althergebrachten Gesetze kümmern. Denn wenn man sie beobachtet, wird auch das, wovon sie Symbole sind, klarer erkannt werden.» Gegenüber Spiritualisten und Individualisten hebt Philon mit Recht die Zusammengehörigkeit von Brauch und Geist hervor; aber es ist schließlich ein Geist, den er nach stoischer Weise in die alten Überlieferungen hineinträgt. Er füllt neuen Wein in alte Schläuche. In der christlichen Liturgie aber besteht die Einheit von Anfang an; sie ist mit ihr geboren und deshalb von ihr unzertrennlich.

Schauen wir nun im Lichte der Auffassung von dem «Opfer im Geiste», wie sie die Apologeten und die Liturgie vertreten, auf die Stellen der apostolischen Briefe zurück, in denen von einem geistigen Kulte der Christen die Rede ist. Petrus ruft in seinem ersten Briefe (2, 5) den Gläubigen zu: «Wie lebendige Steine werdet ihr als ein geistiges Haus aufgebaut zu einem heiligen Priestertum, darzubringen geistige Opfer, Gott wohlgefällige, durch Jesus Christus.» Paulus sagt (Röm. 12, 1): «Ich fordere euch auf, Brüder, . . . euren Leib als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzustellen, zum geistigen Dienste.» Die Beziehung zum eucharistischen Kulte liegt bei Paulus ferne, bei Petrus ist sie nicht sicher. Aber die Apologeten haben uns belehrt, daß solche Ausdrücke nicht etwa einen kultischen Akt ausschließen; denn für die Christen ist auch die Liturgie ein Tun «im Geiste».

Für sie besteht kein Unterschied zwischen Riten und Leben, kultischer Handlung und sittlicher Rein-

heit. Ihr Kult findet ja seinen Mittelpunkt in dem Selbstopfer Jesu Christi, von dem all ihr sittliches Tun seine Kraft zieht; die äußern Symbole sind nur ein Mittel, jene göttliche Tat der Gemeinde zu vergegenwärtigen und sie dadurch an ihren Früchten teilnehmen zu lassen. Kraftquelle wie ihres Kultes so ihres Lebens ist also der Geist Christi, das Pneuma. Dieser Geist wird dadurch auch der Geist der Kirche. Christus und die Kirche, die demnach ein gemeinsames Lebensprinzip, den Geist, haben, bilden zusammen nach Paulus «den Christus»: «Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit ein Leib sind, so ist es auch mit Christus; denn in einem Geiste sind wir alle getauft zu einem Leibe ... und alle sind wir mit einem Geiste getränkt worden» (1 Kor. 12, 12 f.). Dieser mystische Christus aber tritt am deutlichsten in die Erscheinung in der Ekklesia, der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, und dort muß sich auch das Pneuma in besonderem Maße betätigen. Dort stehen die Seelen, jede einzelne und alle zusammen, in lebendigster Beziehung zu ihrem Kyrios, sein und ihr Geist eint sie und umwogt sie wie eine lichte Wolke. Da flammt denn das Feuer des Geistes hoch empor; die vom «prophetischen Geiste» eingegebenen Bücher werden vorgelesen; Propheten, voll des Geistes, erheben sich, preisen Gott, sagen ihm Dank, belehren die Brüder; Psalmen, Hymnen und geistige Lieder erschallen; die Taufe gibt die Erstlinge des Geistes; das eucharistische Opfer im Geiste wird dargebracht; zu der geisteserfüllten Eucharistia des prophetischen Priesters sprechen alle ihr Amen; der Geist treibt an zu Almosen und anderem Wohltun; der Wohlgeruch des Pneuma begleitet die Gläubigen hinaus



in das tägliche Leben. Ein solcher Kult verdient wahrlich die Bezeichnung «Dienst im Geiste»; und das Opfer der Eucharistie, der Herzpunkt der Feier, heißt mit Recht «Opfer im Geiste». Was im Kulte der Juden und Heiden getrennt war und trotz aller Versuche der Philo-sophen immer wieder auseinanderfiel, das ist in der christlichen Liturgie aufs engste vereinigt: Mysterienfeier und geistige Mystik. Das Christentum ist zugleich eine Mysterien- und Geistesreligion.

Das ist die wunderbare Harmonie von Geist und Form, von Innen und Außen, wie sie nur das Christentum mit seiner Predigt vom Ostersiege durchführen konnte. Mit ihr ist erreicht, worum einst Platon im Phaidros beten ließ: «Gebet mir, gut zu sein im Innern; was ich aber außen habe, möge dem Innern verwandt sein.» Die Kirche selbst betont in ihren Orationen immer wieder die Unlöslichkeit der «sichtbaren Mysterien» und der «unsichtbaren Wirkung», der «Handlung» und der «Frucht», des «zeitlichen Tuns» und der «ewigen Freude», des «Kultes» und «der Wirklichkeit», der «Mysterienfeier» und des «Heiles». Der hl. Johannes von Damaskos verfährt gegenüber den Gegnern jeder äußern Verkörperung der geistigen Güter, die auch im Altertum nicht fehlten, daß diese auf der menschlichen Natur beruht (*De fide orthodoxa* 4, 12): «Da wir aus einer sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Natur zusammengesetzt sind, leisten wir dem Schöpfer auch eine doppelte Verehrung, wie wir ja auch im Geiste und mit den Lippen unseres Körpers Lob singen, wie wir getauft werden mit Wasser und Geist und auf doppelte Art dem Herrn gecint werden, indem wir teilhaben an den

Mysterien und zugleich an der Gnade des Geistes.» Wenn Johannes hier die Notwendigkeit des Nebeneinander von Sichtbarem und Unsichtbarem hervorhebt, so haben wir früher gesehen, daß dies Nebeneinander vielmehr ein Ineinander ist, insofern als der Geist das Element ganz durchdringt und zu seiner Würde emporhebt, anderseits aber der Stoff zum notwendigen Symbol und Träger der objektiven und geistigen Gnade wird. Daraus aber ergeben sich für uns wichtige Schlußfolgerungen für die Form der Liturgie.

Wenn schon die antiken Mysterien, um ihre tiefen Ahnungen einigermaßen zu verdeutlichen und in eine mitteilbare Form zu bringen, sich nicht mit dünnen, begrifflichen Worten begnügen konnten, sondern zu Symbolen, dichterischen Sprüchen und Hymnen, dramatischen Bildern greifen mußten, so gilt das noch viel mehr von den Mysterien Christi, deren unendlich tiefer Inhalt ein wahrhaft göttliches Geheimnis ist, das sich nicht bloß an den Verstand wendet, sondern die ganze Seele in ihren Tiefen erfaßt und in eine höhere, ungeahnte Lebensfülle emporträgt, die kein Auge gesehen, die kein Ohr gehört hat und die in keines Menschen Herzen gedrungen ist. Dies wunderbar tiefgehende, alles Natürliche übersteigende Erleben muß, will es seinen Ausdruck finden, zu Sinnbildern, zu Farben, Tönen und Düften, zu allem Zauber der Poesie und Kunst seine Zuflucht nehmen. Es offenbart sich uns hier eine enge Verwandtschaft von Religion und Kunst. Der Inhalt eines Kunstwerkes ist so, daß er eben nur in dem Kunstwerk seine Aussprache findet. Könnte man ihn in Begriffen ausdrücken, so wäre der Zauber des Kunstwerkes dahin; es bliebe nur eine nüchterne Allegorie, die man mit dem Verstand

erfaßt und die einen deshalb kalt läßt. Ein Werk echter Kunst dagegen vermag den Geist und das Auge immer von neuem zu fesseln. Es ist wie ein Mysterium, das Tiefen birgt, die nie ausgeschöpft werden können.

Mit diesen Erwägungen haben wir den tiefsten Grund berührt, weshalb die Liturgie aus ihrem Wesen heraus, nicht etwa aus pädagogischer Klugheit oder aus ästhetischer Spielerei und Weichlichkeit, zur Kunst wird. Will sie nicht im Innern beschlossen bleiben — und das darf sie als objektiver, gemeinsamer Kult nicht —, so muß sie künstlerische Form werden, und dies um so mehr, je mehr sie in die Abgründe des göttlichen Mysteriums hinabsteigt. Freilich ist es nicht erste Absicht der Liturgie, zu formen — das bleibt die Aufgabe der Kunst —, aber sie kann ihren Beruf, Gott zu ehren und die Menschen zu heiligen, nicht erfüllen, ohne sich einer ästhetischen Form zu bedienen. Ja sie vermag gerade dadurch, daß sie alle Schönheit Gott unterwirft und von ihm herleitet, der Kunst ihre wahre Würde zu geben. Nicht umsonst ist die Religion und die Liturgie bei allen Völkern die Mutter und Herrin der Künste gewesen.

Nachdem wir aber in diesem Kapitel die Einheit von innen und außen, Geist und Form, hervorgehoben haben, die gerade die christliche Liturgie im vollsten Maße verwirklicht hat, können wir die weitere Frage, welcher Kunstcharakter zur liturgischen Kunst paßt, nur so beantworten: der klassische.

Damit ist jeder im Grunde romantisch gefärbte Klassizismus ausgeschaltet. Dieser will, meist im Gegensatz zu einem maßlos wuchernden Barock, zu den einfacheren, reineren Formen einer älteren Zeit

zurückkehren; aber es ist nicht die aus der Seele aufsteigende Gewalt des Formwillens, als vielmehr ästhetischer Feinsinn, der dorthin führt. Infolgedessen tragen die Erzeugnisse des Klassizismus wohl äußerlich den Stempel der großen, einfachen Linie, aber sie sind ohne Seelengröße und hinreißende Wucht. Sie dienen mehr ästhetischer Feinschmeckerei als der Erhebung des Geistes zum Mysterium und sind deshalb bei glatter, eleganter Oberfläche innerlich hohl und leer.

Ein klassisches Kunstwerk entsteht dann, wenn eine voll ausgereifte, zur höchsten harmonischen Lebensfülle gesteigerte Idee die ihr allein gemäße Form findet. Die innere Ausgeglichenheit des geistigen Gehaltes ruft nach einem gleich ausgeglichenen Ausdruck, und wenn so Harmonie zu Harmonie sich fügt, erwächst aus dem glücklichen Bunde die edle Stille, erhabene Ruhe und geist- und lebensvolle Einfalt, die schon frühere Geschlechter an der griechischen Kunst, die mit Vorliebe die klassische heißt, bewundert haben. Eine solche Kunst erhebt den Menschen in ein höheres Dasein, wo die Mißklänge der irdischen Welt schweigen. Sie täuscht ihn nicht hinweg über den Zwiespalt der Dinge; aber sie zeigt den Weg zum Siege und zum Einklang. Hat sie doch selbst schwer ringen müssen, bis sie den Gegensatz zwischen Geist und Stoff überwand. Ihr Sieg bestand darin, daß der Geist sich den Stoff vollständig unterwarf und ihn zum gehorchenden, ja zum treuen, ergebenen Diener machte. Dadurch unterscheidet sie sich von einer Kunst, die auch eine große natürliche Harmonie zeigt, diese aber dadurch erworben hat, daß sie dem Triebe der Materie einfach nachgibt. Auch der Naturalismus hat seine «klassischen» Werke

hervorgebracht; aber sie verdienen den Ehrentitel des Klassischen eigentlich nicht. Sie gehen aus einer Weltanschauung hervor, die den schmerzlichen Zwiespalt zwischen Geistigem und Sinnlichem nie gefühlt hat. Die klassische Kunst hat ihn wohl gefühlt, aber sie hat ihn überwunden, indem sie die Natur nicht vernichtete, sondern beschnitt, veredelte, erhöhte und so eine höhere Einheit erzielte. Deshalb gehört zur klassischen Kunst der Stil, der das Ewige in den vergänglichen Stoff hineinträgt, der aber nicht so ins Abstrakte gehen darf, daß die natürliche Schönheit darunter leidet. Die geistige Linie wird in ihr führend sein, aber daneben auch das schwellende Leben seinen Platz behaupten.

Die romantische Kunst erhebt sich über den reinen Naturalismus, da sie den Zwiespalt der Welt tief und schmerzlich empfindet. Aber sie hat nicht die Kraft, über ihn hinwegzukommen und ihn in Harmonie zu versöhnen. Dafür steckt sie zu sehr im Menschlichen, Subjektiven. Sie kann das eigene Ich nicht der objektiven Größe zum Opfer bringen, wie es die klassische Kunst getan hat. Diese schaut mit reinem Auge das Ewige an und spiegelt es deshalb in seiner ganzen Fülle und Klarheit wider. Sie opfert gern ihre kleine Menschlichkeit, weil sie weiß, daß sie Ewiges dafür empfängt. Der Romantiker dagegen sieht alles in dem schillernden, trüben Spiegel seines eigenen Ich an; was ihn fesselt, ist nicht die Wahrheit und Wirklichkeit als solche, sondern der Eindruck, den sie auf ihn macht. All die mannigfachen Bilder der Welt, die seine Kunst hervorbringt, sind im Grunde nur Abspiegelungen seines eigenen Innern. Weil es ihm aber nicht so sehr auf das Ziel als auf das Streben und Suchen ankommt, weil er nicht aus der eigenen Enge in

die göttliche Weite hinaustritt, so gelangt er nie zur vollen Lösung der Lebensfragen, und demgemäß wird auch die Form, die er seinen Lösungen gibt, immer den unreifen, unharmonischen Charakter des Subjektiven an sich tragen. Die romantische Kunst steht nicht mit beiden Füßen derb auf der festgegründeten Erde; dafür ist sie zu sehnüchtig. Sie ragt aber auch nicht bis in den Himmel, sondern irrlichtert in einem erträumten Zwischenreich umher, berauscht sich an Ahnungen und Träumen und verliert darüber das wahre Ideal. Sie ist allzu sehr in ihre eigenen Stimmungen und Wünsche verloren, als daß sie den hohen göttlichen Geist in seiner ganzen Reinheit und Unverkürztheit in sich aufnehmen könnte. Sie kann daher wohl für Zeiten des Rationalismus und der Versenkung ins rein Irdische ein mächtiger Ansporn sein, sich nach besseren Welten zu sehnen; sie ist ein schmerzlich-süßes Heimweh nach blauen Fernen; aber sie kann nicht in das gelobte Land führen, nach dem sie sehnüchtig hinblickt.

Daraus ergibt sich, daß das Romantische nicht die dem katholischen Christentum angemessene Kunstform sein kann, vor allem nicht die der Liturgie, in der die katholische Kirche ihr innerstes Leben ausspricht. Die Liturgie wird aus ihrem Wesen, nicht etwa nur aus geschichtlichen Zufälligkeiten heraus, klassische Formen annehmen. In ihr herrscht nicht der subjektive Geist des Menschen, sondern ihr Lebensprinzip ist das göttliche Pneuma. Reine, heilige, göttliche Objektivität wird in Wort, Handlung und Sakrament dem Gläubigen entgegengetragen. Er bietet seine Seele dar als ein reines Gefäß, göttlichen Inhalt aufzunehmen. Das Ringen ging voraus; es bestand darin, den alten Menschen



niederzuhalten und die Seele zur Aufnahme des Göttlichen bereitzumachen. Ja dies Ringen setzt sich bis in den heiligen Kreis der Liturgie hinaus fort; aber der Kampfeslärm ist gedämpft, weil Siegesgewißheit den Kämpfer beseelt. In die dramatischen Szenen der Passionsliturgie mischt die Kirche immer wieder einen Ton der Freude, des Siegesjubels. Denn wo Gottes Geist regiert, da kann das Leid und die Unruhe nicht auf die Dauer sich durchsetzen, da verstummt bald der mißtönige Streit der Welt. Ziel und Abschluß der Liturgie aber ist das Ostergeheimnis mit all seinem Jubel, seinem Triumph, seiner übermenschlichen Harmonie. «Friede sei mit euch», das ist der Ostergruß des auferstandenen Osterheilandes, der über alle Wirrnis und allen Kampf gesiegt hat, und diesen Friedensgruß wiederholt die Kirche oft in ihrem heiligen Dienste. «Gott hat Frieden wiedergegeben, indem er in sich das Niederste mit dem Höchsten versöhnte», singt die Liturgie. Frieden will sie bringen, Erfüllung aller Sehnsucht, Sieg über allen Zwiespalt. In die ewigen Harmonien des Himmels läßt sie uns hineinblicken, den Gesang der ewigen Chöre in unsern Ohren widerhallen. Wo wäre da noch Raum für romantische Zwiespältigkeiten, für den quälenden Drang unbestimmter Sehnsucht, für den Nebel unklarer Träume? Hehre Wirklichkeit ist der Friede und unzerstörbares Eigentum der Besitz, den die Liturgie uns schenkt. Da bleibt nichts mehr zu suchen, und doch ist es ein ewiges Genießen voll Tätigkeitslust, weil das Mysterium unerschöpflich ist.

Die klassische Kunst läßt, wie wir oben sagten, auch der Natur ihr Recht, sie strebt nicht derart ins Abstrakte, rein Geistige, daß die Schönheit der schwellenden Natur darüber zu Grunde geht. Aber



sie erhebt die Natur zu reiner, geistiger Würde. Wo aber ist das mehr der Fall als im Christentum, das durch seine Lehre von der Menschwerdung Gottes der Natur und vor allem den Menschen eine Würde geschenkt hat, die sie aus sich nicht haben konnten? Die Osterbotschaft von dem auferstandenen Heiland, dessen Leib verklärt leuchtet, ist zugleich das Evangelium der erlösten und geheiligten Natur. Die Liturgie, in deren Mittelpunkt der Osterheiland steht, hat demgemäß auch, wie wir sahen, der Natur ihre durch die Sünde verlorene Stellung zurückgegeben und sie noch erhöht. Das Sichtbare an ihr ist ganz durchglüht vom Geiste; die Elemente sind Symbole und Werkzeuge göttlicher Gedanken. Hier ist kein gnostisch-romantischer Zwiespalt zwischen Geist und Natur. Schon der hl. Irenaios von Lyon weist im Kampfe gegen die Gnostiker, die mit ihrem Dualismus Geist und Materie wie Gut und Böse auseinanderrissen, auf die Eucharistie hin: «Unsere Lehre (daß die Materie nicht aus sich schlecht ist und das Fleisch aufersteht) stimmt mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie . . . bekräftigt unsere Lehre» (*Adu. haeres.* 4, 18, 5).

So klingt denn die katholische Lehre durchaus mit den Grundanschauungen der Kunst zusammen, die wir klassisch nennen. Die Liturgie aber wird, wo sie gestaltet, aus ihrem katholischen Wesen, aus der durch Christus gebrachten Versöhnung und dem Osterfrieden heraus, klassische Formen hervorbringen. Ja erst der christlichen Kunst wird in vollem Maße das gelingen, worum einst die alten Völker, vorab die Griechen, sich abmühten: die ewigen Harmonien in vergänglichem Gleichnis zu offenbaren. Damit erfüllt sie aber nicht nur ihren künstlerischen Beruf, sondern auch eine hohe sittliche Aufgabe. Die Alten

waren von der sittlich bildenden Wirkung echter Kunst tief durchdrungen; deshalb verstatteten sie den Zutritt zum Heiligtum nur ernsten, strengen, erhabenen Werken einer reinen Kunst. Wieviel mehr wird in das Haus des heiligen Geistes nur eine Kunst eintreten dürfen, die ein Abglanz der göttlichen Reinheit und Klarheit ist! Wie falsch wäre es, die unruhigen und verwirrenden Bilder eines unreifen, suchenden Geistes dort zu verwenden, wo der ewige Gott geehrt werden und der Mensch in einem Vorgeschmack heiligen Friedens aufatmen soll!

Die Geschichte bestätigt unsere Auffassung von der klassischen Kunst als der einzig liturgischen. Man wende nicht ein, die Liturgie sei eben in der Antike entstanden und trage deshalb klassischen Charakter an sich. Im ersten Kapitel haben wir darauf hingewiesen, daß nicht ohne höheren Grund die Zeit Christi und der werdenden Kirche «die Fülle der Zeit» genannt wird. Aber selbst angenommen, es gebe «geschichtliche Zufälligkeiten», so läßt sich doch aus der Geschichte erweisen, daß die Liturgie von Anfang an mit Bewußtsein die klassischen Formen bevorzugt hat. Als das Christentum in die Welt trat, war die antike Kunst im Verfall. Die ersten Katakombenbildchen der Christen sind in einem Stil gemalt, den man eher impressionistisch als klassisch nennen könnte. Aber die christlichen Künstler haben aus einem sicheren Instinkt heraus diese Kunstart so benutzt, daß das Impressionistische ganz zurücktritt und die Formen Trägerinnen einer erhabenen Symbolik werden. Aus einem Idyll der Schäferpoesie wird der gute Hirte, Jesus Christus, kleine Genrebildchen sind Sinnbilder der Sakramente. Später, als die Kirche sich der großen Kunst bedienen konnte, greift sie über den hellenistischen

Naturalismus hinweg zu den strengen Formen der älteren Zeit; ja sie flößt der sterbenden antiken Kunst noch einmal neues Leben ein, indem sie sie zu ihrem geistigen Ethos emporhebt.

Die Basiliken, die Apsidenmosaiken, die Sarkophage atmen bei aller Schwäche der Einzelausführung in ihrer objektiven Größe den Geist der besten Zeiten der Antike, der aber christlich durchwärmt und verklärt ist. Wie für den Schmuck des Heiligtums, so hat die Kirche auch für die liturgische Handlung selbst die allgemeingültigen Kunstnormen, wie sie die Antike entwickelt hatte, befolgt. Deshalb strömt auch uns Heutigen aus der Liturgie der gesunde, stärkende, belebende Duft antiker Kraft und Klarheit entgegen, veredelt durch den köstlichen Wohlgeruch des ewigen heiligen Geistes, der das liturgische Opfer durchhaucht und beseelt.

---

## IV. Das mystische Schweigen.

Das Opfer im Geiste vollzieht sich nach der Anschauung der spätantiken Mystik, wenn es ganz vollkommen sein will, in gottversunkenem Schweigen. Sucht es eine Äußerung, so darf es höchstens die Eulogia oder Eucharistia sein. Die Christen erkennen an, daß das geistige Opfer allein Gottes würdig ist. Aber sie verbinden ihre Eucharistia mit einer äußeren Handlung, der symbolischen Darstellung des Opfers Christi. Verzichtet deshalb die christliche Liturgie ganz auf das Schweigen, geht sie ganz in Wort und Handlung auf? Suchen wir auch hier mit Hilfe der außerchristlichen Analogien tiefer in die Mysterien Christi einzudringen.

Das mystische Schweigen im ältesten und ursprünglichen Sinne heftet sich an das Schweigegebot der Mysterien<sup>1</sup>. Das Verschweigen und der daraus hervorgehende esoterische Charakter ist gerade das, was die Mysterien zu dem macht, was ihr Name besagt, zu einem Geheimkult. Nur der auserwählte Mysteriophage, der Eingeweihte, darf die Mysterien kennen; vor Nichteingeweihten darüber zu sprechen, ist aufs strengste verboten und gilt als der schlimmste Frevel gegen die Kultgottheiten. Nicht einmal in

---

<sup>1</sup> Zum Folgenden vgl. mein Buch *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XVI 2), 1919.

das heilige Tempelgebiet darf der Profane eintreten. An der äußeren Mauer hängt ein Verbot für alle Ungeweihten, weiterzugehen. Der erste Akt der Weihe war die feierliche Verkündigung des Schweiggebots durch den «heiligen Herold»; ja in vielen Kulte wurden die Kandidaten durch einen förmlichen Eid (*sacramentum*) zu strengem Schweigen verpflichtet. Auf dem Bruche dieses Versprechens stand in Athen die Todesstrafe. Der weltgeschichtlich bedeutsame Prozeß gegen Alkibiades, der den Untergang Athens mit verursachte, beruhte auf der Anklage, er habe unter anderem vor Uneingeweihten die eleusinischen Dramen nachgeahmt und damit profaniert. Die Schuldigen wurden von den eleusinischen Priestern und Priesterinnen verflucht, wobei diese nach Westen standen und Purpurtücher schwenkten.

Was war nun der Gegenstand dieses Gebotes? Nicht die Hoffnung eines glücklichen Lebens im Jenseits, das den Mysten winkte. Über diese sprechen die Alten ganz frei. Auch nicht eine Theologie, eine wissenschaftliche Lehre über die göttlichen Dinge; denn eine solche gab es in den Mysterien nicht. Auch nicht die sog. «heilige Rede» (ἱερὸς λόγος), die Kultlegende, die über Wesen und Ursprung des Kultes Aufschluß gab. Sie konnte man frei erzählen. Was aber geheimzuhalten war, das waren die heiligen Riten, die Formeln, Gegenstände und Dramen, mit einem Worte: die Liturgie der Mysterien. Das mystische Schweigen war eine liturgische Disziplin.

Fragen wir nun nach der Begründung, die die Alten diesem Brauche gaben, so antwortet uns der Homerische Demeterhymnos, der die Stiftung des eleusinischen Kultes erzählt (V. 478): «Eine große

Scheu (σέβας) vor den Göttern hält die Sprache zurück.» Es ist die Scheu vor der göttlichen Majestät. Das griechische σέβας hängt zusammen mit σέβεσθαι, «scheu vor etwas zurücktreten», und entspricht dem lateinischen *religio*. «*Religiosum* ist das, was wegen einer irgendwie beschaffenen Heiligkeit von uns entfernt und entrückt ist», sagt Maturus Sabinus (bei Gellius 4, 9, 8). Die Götter, und besonders die Götter der Mysterien, die meist Herrscher der grausen Unterwelt, des Reiches der Seelen jenseits des Grabes sind, tragen den Charakter der Heiligkeit an sich. Demeter und Kore werden immer wieder «heilig» genannt. Das Heilige aber ist durch eine tiefe Kluft vom Profanen, Unheiligen getrennt. Es in den Bereich des letzteren herabzuzerren, wäre ein schlimmes Vergehen. Es den Ohren derer auszuliefern, die nicht selbst durch die Weihe «Heilige» geworden sind, hieße es verunehren, ja dem Gespött preisgeben, da der Ungeweihte gar nicht imstande ist, den Wert des Heiligen abzuschätzen. Deshalb muß man über die heiligen Mysterien schweigen. Der Myste selbst darf davon wissen; er ist ja durch die Einweihung in den Kreis der heiligen Götter eingetreten und über das Profane hoch erhoben.

Wenn das Heilige ehrfurchtsvolle Scheu weckt, so lockt es doch auch wieder den Menschen an; das Grausen vor der göttlichen Majestät hebt ihn aus seiner Enge empor in ein höheres Reich, was ihn wiederum beseligt. «Das Schaudern ist der Menschheit bester Teil», sagt der Dichter. In den Schauer der Furcht mischt sich eine leise Freude, an so Großem teilzuhaben; und diese Wonne lockt den Menschen an. Deshalb nennt der Redner Ailios Aristides Eleusis «den zugleich furchtbarsten und

freudenreichsten Tempel» der Welt (*Eleus.* 2). Aber auch diese Stimmung führt schließlich zum Verschweigen. Denn nun möchte man erst recht nicht durch Mangel an Ehrfurcht und Hochschätzung fehlen; und dazu drängt es einen auch, von Dingen, die einem lieb und heilig sind und einen tief ergriffen haben, vor Unwürdigen und Draußenstehenden zu schweigen. So führt die aus Furcht und Freude gemischte Scheu vor der göttlichen Heiligkeit zu dem mystischen Schweigen. Daraus ist es auch erklärlich, daß gerade in den Mysterien, wo die Heiligkeit der Gottheit sich besonders klar offenbart und dem Menschen nahekommmt, die Schweigedisziplin herrschte. Tertullian konnte daher schreiben, daß sie zum Wesen aller Mysterien gehöre (*Apologet.* 7). Jetzt können wir auch vermuten, weshalb gerade die mystische Liturgie dem Schweigen unterworfen ist. In ihr offenbart sich am ausdrucksvollsten die Heiligkeit der Götter, und in ihr wird ihre gnadenvolle, heilige Gegenwart am tiefsten empfunden und erlebt.

Das Schweigegebot der antiken Mysterien hat ein genaues Gegenstück im Christentum. Es ist das christliche mystische Schweigen, seit dem 17. Jahrhundert «Arkandisziplin» genannt. Seit Anfang von den Christen gehandhabt, blühte diese Sitte vor allem im 2. bis 5. Jahrhundert. Nachher verschwand sie allmählich, da es keine Ungläubigen, Profanen mehr gab und alle schon als Kinder getauft wurden. Sie bestand darin, daß man den Nichtgetauften gewisse Dinge nicht mitteilen durfte. Sie erstreckte sich, genau wie in der alten Welt, nicht auf theologische Lehren — über solche, wie z. B. die Menschwerdung, durfte man offen mit Heiden reden, ja man mußte es, um den Glauben zu verbreiten —,



sondern auf liturgische Akte, besonders die sakramentalen Begehungen, die deshalb auch früh Mysterien genannt wurden. Die näheren Einzelheiten der Spendung der Taufe, Firmung, Eucharistie, die dabei gebrauchten Formeln durften keinem Ungeweihten, d. h. Ungetauften, mitgeteilt werden. Selbst die Katechumenen, also solche, die den Willen hatten, Christen zu werden, durften nur an der Katechumenenmesse teilnehmen, d. h. an dem belehrenden Wortgottesdienst bis zum Evangelium. Bevor das eigentliche Mysterium begann, wurden sie entlassen. Zu den Ostermysterien traten sie, wie wir im zweiten Kapitel dargelegt haben, hinzu ohne Kenntnis dessen, was sie in dieser Nacht erwartete. Erst im Verlauf der Osterwoche wurden sie in den Inhalt und die Bedeutung dessen, was sie erlebt hatten, eingeführt; und während dieser «mystagogischen Katechesen» schloß man sorglich die Türen der Basilika, damit kein Ungetaufter zuhören könne. Daß die Täuflinge kurz vor der Taufe den Wortlaut des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses vom Bischof erhielten und diesen auswendig lernten, vor allen Nichtchristen aber sorgsam hüten mußten, haben wir auch schon erwähnt. Wie die antiken Mysten ihre «Symbola» hatten, kurze, dunkelgehaltene Sprüche, so haben die Christen ihr *Symbolum fidei*, das für sie eine heilige geheime Losung ist. Wie es aber neben den Symbolformeln auch Zeichen und Gegenstände gab, die «symbolische» Bedeutung für die Wissenden hatten, so blühte auch im Christentum von Anfang an der Symbolismus. Man benutzte ihn vor allem dann, wenn man vor Ungeweihten über heilige Dinge sprach und sich nicht verraten wollte. Der andere glaubte etwa, man rede von einem

Fische; man dachte aber an den großen Ichthys, Jesus Christus. Der stumpfe Sinn des Ungläubigen sah irgend ein ihm geläufiges Ornament oder Bild, etwa eine Mahlszene um ein Stibadion; für den Wissenden aber war es ein Bild der Eucharistie. Aberkios spricht auf seiner Grabinschrift von dem «reinen Hirten mit den großen, alles überblickenden Augen, der auf den Bergtriften und in den Ebenen die Schafe hütet»; von dem «Volke mit dem glänzenden Siegel», von dem «Fische von der Quelle, dem großen, reinen, den die heilige Jungfrau ergriff, den der Glaube den Freunden zu essen gab, als guten Wein, als Mischtrank mit Brot» — der Christ aber wußte: hier ist Christus gemeint, die Gemeinde der Getauften, die Kirche, das eucharistische Mahl der Gläubigen.

Allmählich entwickelte sich eine Art Arkandisziplin auch für die Gläubigen, indem die heiligsten Teile des Gottesdienstes für sie mit einem mystischen Schleier verdeckt wurden. Man begann den Meßkanon, das eucharistische Opfergebet, das anfangs laut gesungen wurde, zum größten Teile leise zu beten. Bei den Griechen werden außerdem während der eigentlichen Opferhandlung die Türen der Bilderwand (Ikonostase), die schon für gewöhnlich den Altarraum von den Plätzen der Gläubigen trennt, geschlossen. Geheimnisvoll hört man nur zuweilen die Stimmen der amtierenden Priester herausschallen. Im Offizium bestehen heute noch Reste der alten Arkandisziplin. Wenn das *Pater noster* und das *Credo* oft nur angestimmt und dann leise weitergebetet werden, so ist das ein ehrwürdiges Überbleibsel alter Sitte. Aus der Regel des hl. Benedikt fühlt man noch heraus, daß es eine Neuerung war, in dem Morgen- und Abend-

gottesdienst das Vaterunser ganz mit lauter Stimme vorzubeten. Manche ließen beim stillen Gebet die Worte «Vergib uns, wie auch wir vergeben» aus. Deshalb sagte der Heilige, sie müßten laut gebetet werden, damit alle sie hören und mitsprechen und sich so von den kleineren Verfehlungen gegen die Liebe reinigen.

Eine Zeit, die ganz christlich war, brauchte die Arkandisziplin nicht mehr. Vielleicht wird die jetzt schnell voranschreitende Teilung der Menschheit in Christen und Ungläubige sie wieder zu Ehren bringen und notwendig machen. Sie würde gewiß der Würde und Anziehungskraft des Gottesdienstes neues Gewicht geben.

Es wäre aber ein Irrtum, wollte man glauben, daß die christliche Feier nun ihres Mysteriencharakters entkleidet sei. Mag auch die äußere Disziplin gefallen sein, die innere Kraft des Mysteriums ist geblieben. Schon die griechische Philosophie hatte das mystische Schweigen zu vergeistigen begonnen. Es gibt für sie eine geistige Profanität und eine geistige Mysterienhülle. Wenn Platon Ausdrücke der Mysterien und besonders auch das Schweigegebot auf erhabene religiös-philosophische Lehrensätze anwendet, so will er damit nicht so sehr ein äußeres Verschweigen anbefehlen als die innere Würde und Größe, die über das rein Verstandesmäßige hinausgehende Tiefe der Wahrheit betonen. In den Fußstapfen Platons wandelnd, umgeben der Jude Philon, die Neupythagoreer, die Platoniker der ersten zwei christlichen Jahrhunderte, die Hermetiker und schließlich die Neuplatoniker ihre Lehre mit dem ganzen Zauber der Mysteriensprache. Wenn auch bei ihnen hie und da eine wirkliche Schweigedisziplin bestand, so war doch ihre eigent-

liche Absicht, hervorzuheben, daß die göttliche Wahrheit sich nur dem reinen Auge des Ausgewählten und Willigen offenbart, daß aber rohere und auf ihre eigene Kraft allein in törichter Eitelkeit vertrauende Gemüter unfähig sind, sich ihr zu nähern. Die Wahrheit schützt sich selbst vor unreinen und unwürdigen Blicken; der Schleier des Mysteriums lüftet sich nur dem, der durch die Gnade der Gottheit berufen und durch ein reines Herz würdig geworden ist.

Mit unvergleichlich größerem Rechte als bei den höchsten Lehren der Philosophie kann man von dieser inneren Heiligkeit und dieser Hülle des Geheimnisses bei den Mysterien Christi sprechen. Das blöde Auge des Ungläubigen sieht nur die unscheinbare und ihm oft verächtlich vorkommende Außenseite. Aber auch dem Gläubigen offenbart sich nicht gleich von Anfang an die ganze Tiefe des Reichtums Gottes. Paulus sagt es den Christen von Korinth (1 Kor. I, 18 ff.): «Das Wort vom Kreuze ist für die, die verloren gehen, Torheit; für uns aber, die Geretteten, Kraft Gottes» Auch den Christen wird nur allmählich die Tiefe dieses Wortes klar. «Weisheit reden wir unter den Vollkommenen. . . . Gottes Mysterienweisheit, die verborgene. . . . Der seelische Mensch (d. h. der Mensch, der nur aus der Kraft seines nicht vom göttlichen Geiste erleuchteten Verstandes heraus denkt) faßt nicht das, was vom Geiste Gottes kommt; Torheit ist es ihm; er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurteilt wird. Der Geistige aber beurteilt alles, er selbst aber wird von keinem beurteilt. . . . Und ich, Brüder, konnte nicht zu euch reden wie zu Geistigen, sondern wie zu Fleischlichen, wie kleinen Kindern in Christo. Mit Milch er-

nährte ich euch, nicht mit fester Speise; die er-  
truget ihr noch nicht.» Diese geistige Mysterien-  
würde der Geheimnisse Christi, die sich in der  
Liturgie vollziehen, ist ihr bester Schutz vor jeder  
Profanation.

Auch die Form, in der die Liturgie gefeiert wird  
und die ja aus ihrem Mysteriencharakter hervor-  
wächst, nimmt teil an dieser zugleich schützenden  
und verherrlichenden Kraft. Die Symbole zeigen  
an und verhüllen. Hier liegt auch der tiefste Grund,  
weshalb die Liturgie nicht in der Sprache des All-  
tags, sondern in altehrwürdiger Kultsprache  
gehalten wird. Zeiten rationalistischer Aufklärung,  
die den Hauptwert des Gottesdienstes in sittlicher  
Belehrung und Erziehung zu guten Staatsbürgern  
fand, nahmen immer wieder daran Anstoß. Dem-  
gegenüber wiesen erleuchtete Geistesmänner auf die  
tiefe Bedeutung einer altgeheiligten, erhabenen  
Sprache für den Kult hin<sup>1</sup>. Aus der Fülle der  
Gründe, die dafür sprechen, heben wir unsrem  
Thema entsprechend nur einen hervor: Die Liturgie  
will in erster Linie Verehrung Gottes sein. Des-  
halb muß ein Schimmer von der Heiligkeit und  
Majestät Gottes auf sie fallen. Würde sie aber in  
der Sprache des alltäglichen Verkehrs gehalten, so  
würde der zarte Duft einer höheren Weihe von ihr  
abgewischt. Der feingewirkte Schleier der fremden  
Sprache, der auch für den der Sprache Kundigen  
den heiligen Text in eine höhere Sphäre erhebt

---

<sup>1</sup> Aus der reichen Literatur über den Gebrauch der latei-  
nischen Sprache in der römischen Liturgie heben wir nur  
zwei tiefgehende Abhandlungen hervor: J. M. Sailer in den  
«Neuen Beiträgen zur Bildung der Geistlichen» II (München 1811)  
250 ff., und Fr. Hettinger, Die Liturgie der Kirche und die  
lateinische Sprache (Würzburg 1856).

und mit geheimnisvoller Würde umwittert, gibt der Liturgie ein größeres Ansehen und einen überirdischen Glanz. Auch der zweite Zweck der Liturgie, der mit dem ersten im Grunde zusammenfällt, die Heiligung der Seelen, wird durch die alte Sprache nicht gehemmt, sondern eher gefördert. Denn nicht Belehrung des Verstandes und Erziehung des Willens ist das, was die Mysterien zunächst anstreben, sondern ein innerliches Erfahren des göttlichen, übernatürlichen Lebens. Das Heilige aber wirkt in erster Linie nicht auf den Verstand oder den rationellen Willen, sondern auf die Seele. Das geheimnisvolle Schweigen, das schließlich auch in der Anwendung einer fremden Sprache liegt, redet aber lauter von der Heiligkeit Gottes als die eindringlichste Belehrung. Der Mensch strebt zudem gerade im Gottesdienst über sein gewöhnliches Dasein hinaus; unwillkürlich greift er, wenn er von Gott oder zu Gott spricht, zu erhabenen Worten, die sonst nicht in seinen Mund kommen. Gerade die antiken Sprachen aber haben schon aus sich und jetzt auch noch durch ihre objektive, feierliche Unveränderlichkeit eine Kraft und Würde, die von keiner lebenden Sprache erreicht werden. So eignen sie sich besonders zu einer sakralen Sprache, Ein Abglanz zeitloser Ewigkeit fällt durch sie auf die gottesdienstliche Handlung.

Die Geschichte bestätigt diese Anschauung. Der Kult hat in allen Zeiten, sowohl in den Gewändern der Priester wie im Bau der Tempel, in den Gebärden wie in der Sprache, das durch hohes Alter Geheiligte bevorzugt; er war immer konservativ und hat, zumal bei den antiken Völkern, dadurch oft sogar unverstandene Riten bewahrt.

Wörter eines fremden Volkes blieben, wenn der Kult zu einem andern Volke überging, bestehen, weil ihr voller, bedeutender Klang nicht zu ersetzen war. So übernahmen die griechischen und lateinischen Christen das Alleluja, Amen, Marana tha aus der Liturgie der palästinensisch-syrischen Kirche. Schon die Alten haben sich über diese Erscheinung ihre Gedanken gemacht. Der Neuplatoniker Porphyrios schreibt an den Ägypter Anebo (§ 33): «Was wollen denn die Namen ohne (erkennbare) Bedeutung, und unter denen mit Bedeutung die ausländischen, anstatt der einheimischen angewandt? Denn wenn die hörende Gottheit auf die Bedeutung sieht, so genügt ja der Gedanke, der derselbe bleibt, zur Deutlichmachung, wie auch immer das Wort lautet. Der Gerufene war doch kein Ägypter von Geburt; wenn aber auch, so bedient er sich doch nicht der ägyptischen und überhaupt keiner menschlichen Sprache.» Die Antwort, die Jamblichos in seinem Buche «Über die Mysterien» (7, 4 f.) darauf gibt, ist, wie alles, was er schreibt, abstrus, enthält aber auch viel Wahres. Von den «Worten ohne Bedeutung» sagt er u. a.: «Wenn der symbolische Charakter uns auch unbekannt ist, so ist gerade das das Ehrwürdigste daran; denn er ist zu groß, als daß er erkenntnismäßig zerlegt werden könnte.» «Weshalb wir aber von den Wörtern mit Bedeutung die ausländischen den einheimischen vorziehen? Auch das hat seinen mystischen Grund. . . . Vor allem, weil jene, die die ersten Namen über die Götter erfuhren, sie mit ihrer eigenen Sprache vermischten und so uns überlieferten; da diese zu jenen wohl paßte, so bewahren wir bis heute das Gesetz der Überlieferung. Denn wenn sonst etwas den Göttern eignet,



so ist doch sicher das Ewige und Unveränderliche ihnen verwandt. . . . Die alten Gebete müssen daher wie heilige Asyle unverändert festgehalten werden; man darf ihnen nichts wegnehmen und nichts anderswoher zufügen. Denn deshalb beschreitet jetzt alles den Weg der Vergänglichkeit, die Namen und die Gebete, weil wegen der Neuerungssucht und Ungesetzlichkeit der Hellenen nichts zur Ruhe kommt. Die Hellenen sind nämlich von Natur revolutionär und stürzen sich bald auf dies, bald auf jenes; sie haben keinen Halt in sich; und wenn sie von andern etwas überkommen, so halten sie das nicht fest, sondern lassen es schnell wieder fahren und ändern wieder alles in unruhiger Erfinderlust. Die andern Völker aber sind ruhig in ihrem Gehaben und in ihrer Sprache; sie bleiben fest bei denselben Bräuchen.» Hören wir hier auch den Vertreter einer alternden Kultur, der über das Hinschwinden seiner Ideale jammert, so bleibt manches davon doch beachtenswert, besonders für uns Abendländer, die wir von den Griechen den stets wandelbaren Sinn und die Lust am Neuen geerbt haben.

Wo liegt nun der Grund der christlichen Arkandisziplin? Die Kirchenväter berufen sich, wo sie von ihr sprechen, immer wieder auf das Wort Christi (Matth. 7, 6): «Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine; sie möchten euch sonst mit ihren Füßen zertreten und sich umdrehen und euch zerreißen.» Deutlich wird hier die Heiligkeit der göttlichen Güter als Grund der den Aposteln empfohlenen Zurückhaltung angegeben. Der Hund, der nach orientalischer Anschauung das Bild des Unheiligen, Gemeinen ist, ist nicht fähig, das Hei-

lige zu würdigen, sowenig als ein Schwein die Perlen; im Gegenteil, man würde die Unverständigen nur zur Wut reizen, da sie sich durch die ihnen verächtlich vorkommende Gabe beleidigt fühlen würden. Dem Profanen also ein göttliches Geheimnis anvertrauen, hieße die Sache verunehren und dazu noch sich selbst in Gefahr bringen. Also auch hier ist die Scheu vor der göttlichen Heiligkeit der letzte Grund des Verschweigens. Wir sahen aber schon bei den Heiden, daß sich in diese Scheu eine leise Ehrfurcht und Anhänglichkeit mischte. Noch mehr gilt das bei den Schulern der Religion der Liebe. Die Scheu, die göttliche Liebe zu verletzen, durchdringt die christliche Arkandisziplin. Von Dingen und Menschen, die man liebt und deren Gedenken einen im tiefsten Innern ergreift, spricht man nicht vor jedermann. Drängt es einen aber doch, sich den inneren Jubel vom Herzen zu reden, so greift man gerne zu Bildern, die dem Wissenden verständlich, dem Profanen aber stumm sind. «Liebe denkt in süßen Tönen; denn Gedanken stehn zu fern», sagt der Dichter. Noch richtiger könnte man sagen: Liebe spricht in Bildern; denn Worte reichen nicht aus, dem Gedanken Leib zu geben. Auch für den Wissenden bleiben diese Bilder ein Geheimnis, das mit Worten nicht ausgeschöpft werden kann. Deshalb duftet uns noch heute aus den kleinen, unbeholfenen Malereien der Katakomben ein solcher Wohlgeruch der Liebe entgegen, weil sie aus liebender Ehrfurcht und heiliger Scheu hervorgegangen sind.

Damit haben wir auch den Grund gefunden, weshalb die Arkandisziplin sich nicht auf Dogmen, sondern auf liturgische Dinge bezieht. Nicht in der

theologischen Doktrin, sondern im Erlebnis der Liturgie berührt die Seele unmittelbar Gott, wird die göttliche Liebe zur Tat.

Neben dem mystischen Verschweigen erscheint das Schweigen im Kulte. Beim Opfer der antiken Völker durfte kein unpassendes Wort, kein ungehöriger Laut gehört werden; sonst war die ganze Handlung ungültig. Nur an festgesetzten Punkten durfte man auf die Aufforderung des Herolds hin die Stimme zu altgeheiligten Rufen erheben. Deshalb rief der Herold am Anfang der Feier: *εὐφημεῖτε* (*faute linguis*), d. h. redet nur Gutes (seid günstig mit den Zungen); redet nur passende, günstige Worte; um aber kein ungünstiges zu sagen: schweiget. Heiliges Schweigen herrschte auch bei der Mysterienfeier, wie uns die alten Schriftsteller oft bezeugen. Plutarch sagt (*De profectu in uirtutibus* 10), daß «die Weihekandidaten zuerst unter Lärm und Geschrei zusammenkommen; wenn aber die heiligen Handlungen sich vollziehen und die heiligen Gegenstände gezeigt werden, dann geben sie unter Schrecken und Schweigen acht». Die Nacht ist meist die Zeit der mystischen Weihen, abgelegene Orte, unterirdische Höhlen ihr Schauplatz.

Auch die christliche Liturgie kennt ein heiliges Schweigen. Freilich, eine genau entsprechende Analogie zu der Aufforderung des Herolds, beim Opfer kein unpassendes Wort zu sagen, findet sich in ihr nicht. Und doch enthält sie einen Ausruf, der denselben Sinn, aber in höherer, positiver Form enthält. Es ist das *Sursum corda*. Zu Beginn des eucharistischen Hochgebets, des heiligsten Aktes der Liturgie, fordert der Priester in der «Vorrede»

(*praefatio*) die Gläubigen auf: Aufwärts richtet die Herzen! Reinigt sie von allen irdischen Sorgen und Gedanken und richtet sie ganz auf das Göttliche hin. Wessen Herz aber bei Gott ist, der sinnt und spricht nichts Irdisches mehr. Der altchristliche Dichter Commodian sagt daher ausdrücklich von dem *Sursum corda*, der Priester des Herrn spreche es, «damit Stillschweigen werde». Der christliche Gebetsruf hat also denselben Sinn wie der Heroldsruf der antiken Opferfeier; aber er ist unendlich vertieft und aus einem Verbot zu dem positiven Gebot geworden, die Seele mit göttlichen Gedanken zu erfüllen.

Die griechische Liturgie hat dem Gedankeninhalt des *Sursum corda* (Ἀνω τὰς καρδίας) noch eine zweite, ergreifende Form gegeben. In dem Cherubhymnos, der auf den Opferakt vorbereiten soll und bei der Übertragung des Brotes und Weines von der Prothesis zum Altar gesungen wird, werden die Gläubigen aufgefordert, in dieser hochheiligen Stunde alle menschlichen Sorgen abzulegen: «Die Cherubim mystisch darstellend und der lebenspendenden Dreieinigkeit das Dreimalheilig singend, laßt uns alles irdische Sinnen ablegen; laßt uns entgegengehen dem König des Alls, der sich naht mit dem unsichtbaren Gefolge der Engel.» In der griechischen Abtei Grottaferrata im Albanergebirge bei Rom steht eine solche Aufforderung schon über dem Portal der Kirche, wie ein heiliges «Mysterienprogramm», das allen Unheiligen den Eintritt in den Bezirk des Tempels verbot: «Die ihr eintreten wollt in das Tor des Gotteshauses, tretet heraus aus dem Rausche der Gedanken, damit ihr drinnen den Richter gnädig findet.»

Das *Sursum corda* wie der Cherubhymnos fordern die Stimme und die Seele zum Schweigen während der folgenden Opferfeier auf. «Wenn der Priester vor dem heiligen Tische steht», sagt der hl. Johannes Chrysostomos (*sermo* 34), «die Hände zum Himmel erhebt und den heiligen Geist anruft, daß er erscheine und die auf dem Altar liegenden Gaben berühre, dann ist große Ruhe; großes Schweigen herrscht, wenn der Geist die Gnade verleiht, wenn er herabkommt, wenn er die Gaben berührt.» Heiliges Schweigen zeichnet den erhabensten Augenblick der Liturgie aus; es ist, als ob kein menschlicher Laut die Stille Gottes stören dürfte; auch der Priester dämpft seine Stimme und betet leise. In der griechischen Kirche erhebt er sie nur zu der Vorrede, zum Dreimalheilig, zu den Wandlungsworten und zu dem einen oder andern Gebetsruf. Einfacher und vielleicht noch großartiger wirkt das Schweigen der römischen Kirche. Sie singt nach der Vorrede den Teil des Kanons, den wir jetzt Präfation nennen und der mit dem Sanctus abschließt. Die Engel, denen sich die Menschen einen, können vor der unendlichen Majestät nichts anderes sagen als immer wieder: Heilig, heilig, heilig. Aber als ob selbst das noch zuviel sei, schweigt die Kirche, wenn der Engelsgesang verklungen ist, vollständig. Nur der Priester betet mit leiser Stimme weiter. In der Papstmesse verneigen sich, wie es uns die älteren *Ordines Romani* schildern, nach dem *Sanctus* die umstehenden Bischöfe, Diakone, Subdiakone und Presbyter und verharren tiefgebeugt bis zum Schlusse des Kanons. Nur die Subdiakone erheben sich beim *Nobis quoque peccatoribus*, der Archidiakon am Schlusse und hilft dem Papste

bei der Erhebung der Oblaten und des Kelches. Dann erst singen alle aufrecht ihr Amen. Ein feierliches Bild! Die ganze Basilika angefüllt mit der tiefverneigten Schar des Volkes und der Kleriker; der Papst allein aufrecht in stillem Gebet; darüber lautlose Stille gebreitet — man fühlte das Mysterium, man spürte den Atem Gottes, der sich auf den Altar herabließ und das Opfer vollzog und annahm.

So kommt die christliche Liturgie in ihrer Art dem Gebot der antiken Mystik, daß das höchste Opfer im Schweigen bestehen müsse, nach. Denn ihr Schweigen ist nicht nur ein äußeres Stillesein; der Zurückhaltung der Stimme muß ein inneres Schweigen entsprechen; das Äußere ist Wirkung und Symbol der inneren Beschauung. Die griechische Philosophie hatte schon das Schweigen im Kulte und in den Mysterien ungeheuer vertieft und vergeistigt; sie hatte es zu einer Vorschule und Vorbedingung mystischer Gotteserkenntnis und Gottesschau gemacht. Die Entwicklung beginnt bei den alten Pythagoreern, deren Novizen fünf Jahre lang das vollkommenste Stillschweigen beobachten mußten, ehe sie zu den höheren Erkenntnisstufen zugelassen wurden. Ganz ausgebildet wurde die Lehre in der mystischen Philosophie der Spätantike, vor allem von den Neupythagoreern, Hermetikern und Neuplatonikern. Nicht die menschliche Verstandestätigkeit, sondern von oben kommende Erleuchtung gibt die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Die himmlischen Dinge sind verborgen; der oberste Gott wohnt in einer unzugänglichen Region des Schweigens, unnahbar und unaussprechlich. Wer trotzdem sich ihm nähern und zur mystischen Erkenntnis gelangen will, der

muß zu schweigen wissen, damit die göttliche Verborgtheit sich ihm im Schweigen offenbare. Schweigen muß der Lärm der «geschwätzigen Materie», der laute Mißton der Vergänglichkeit, damit der Mensch sich in sich selbst finde; schweigen müssen die Sinne, damit der Verstand zu Worte komme; schweigen muß auch der Verstand, soweit er noch mit dem Irdischen, Stofflichen befleckt ist. Nur der reine Geist soll noch tätig sein. Eine einsame Wüste liegt um den beschauenden Geist, feierliche Meeresstille umfängt die Seelenkräfte. Der Mensch tritt aus sich heraus in eine göttlich reine Welt. In der Dämmerung alles Irdischen leuchtet ihm das göttliche Licht auf. So sagt Philon von Alexandria, der den Neupythagoreern nahesteht: «Die Gott zu finden suchen und verlangen, lieben die ihm liebe Einsamkeit und suchen zunächst in dieser Beziehung der glücklichen und seligen Natur sich anzugleichen» (*De Abrah.* 87). «Mit dem ausgesprochenen Worte vorzugehen, ist nicht sicher, weil es eine Zweiheit bedeutet; aber ohne Wort nur mit der Seele das Seiende zu beschauen, ist ganz sicher, weil es der ungeteilten Einheit entspricht. . . . Nur jenen Menschen schenkt sich der göttliche Geist . . ., die mit freiem und bloßem Geiste zu Gott kommen. So ist auch Moses . . . in das Dunkel, den gestaltlosen Ort, eingetreten und bleibt dort und wird in die heiligsten Weißen eingeführt» (*De gigant.* 52 ff.). Apulejus gibt als platonische Lehre an (*De deo Socratis* 4), der oberste Gott «könne in seiner unglaublichen und unaussprechlichen Majestät wegen der Armut der menschlichen Sprache auch nicht im geringsten in Worte gefaßt werden; die Erkenntnis dieses Gottes leuchte kaum den



Weisen auf, wenn sie sich durch die Kraft ihres Geistes, soweit möglich, vom Leibe entfernt haben, und auch dies nur wie ein weißes Licht, das plötzlich im tiefsten Dunkel aufzucke». Für die Hermetiker ist «die Erkenntnis und Schau Gottes Schweigen und ein Stilllegen aller Sinne» (*Corpus Hermet.* 10, 5). «Der Schlaf des Körpers wurde zum Wachen der Seele, das Schließen der Augen zum wahren Schauen, das Schweigen voll des Guten» (I, 30). Der zwischen Neupythagoreern und Neuplatonikern stehende Numenius von Apameia lehrt (bei Eusebius, *Praep. evang.* II, 21): «Man muß sich von allem Sinnenfälligen weit entfernen und dem einsamen Guten als Einsamer begegnen, dort, wo es keinen Menschen und auch sonst kein Wesen, weder große noch kleine Körper gibt, wo vielmehr eine unsagbare und unbeschreibliche göttliche Wüste ist; dort ist des Guten Aufenthalt und Glanz, es selber aber ist im Frieden.» Und Plotin, der erste der Neuplatoniker, fordert, der Geist, der über die Weltseele nachdenkt, müsse «forschen . . . in ruhiger Verfassung. Ruhig muß ihm sein nicht nur der umliegende Leib und die Woge des Leibes, sondern auch alles, was sie umgibt: ruhig die Erde, ruhig das Meer, die Luft und selbst der Himmel» (*Ennead.* 5, I, 2). Zu Gott soll man beten «nicht mit tönendem Worte, sondern indem man sich mit der Seele zum Gebet gegen ihn ausstreckt, und so kann man als Einsamer zu dem Einsamen beten» (5, I, 6).

Daß in dieser schweigenden Beschauung Gottes zugleich das höchste Opfer vollzogen wird, haben wir im vorhergehenden Kapitel gesehen. Damit hat das mystische Schweigen seine tiefste Verankerung

in der Mystik und der Religion überhaupt gefunden. Es ist nun nicht mehr ein negativer Begriff, der etwa nur der willensbildenden Askese dient, sondern bezeichnet einen höchst positiven Wert. Schweigen und die Fülle der Gottvereinigung sind eins.

Das Christentum hat diese erhabenen Gedanken, soweit sie gesund und berechtigt waren, sich angeeignet, oder, um es richtiger zu sagen, es hat die in ihm liegenden mystischen Keime mit Hilfe der schon vorhandenen mystischen Lehren ausgebaut, in Form und System gebracht, dabei aber die Klippen, die eine einseitige Ausbeutung bringen könnte, klug vermieden. Auch in der christlichen Mystik wird immer wieder die Notwendigkeit des Schweigens für die Erreichung der gnadenvollen Gottvereinigung hervorgehoben. Aus der Fülle der Zeugnisse heben wir nur einige ältere hervor. Der Bischof Diadochos von Photike schreibt im 5. Jahrhundert (*Capita gnostica* 8): «Man soll sich nicht als Unerleuchteter an die geistige Beschauung heranwagen und auch, wenn man reich erleuchtet wird von der Güte des heiligen Geistes, sich nicht ans Sprechen machen. Denn wo Armut ist, bringt sie Unwissenheit; wo aber Reichtum, da läßt er das Sprechen nicht zu. Denn die Seele ist dann trunken von der Liebe zu Gott und will mit schweigender Stimme die Herrlichkeit des Herrn auskosten. Man muß also eine mittlere Linie der Wirksamkeit abwarten und dann von Gott reden. Denn dieses Mittelmaß schenkt herrliche Worte; der Überfluß der Erleuchtung aber ernährt den Glauben dessen, der im Glauben redet, damit der Lehrer zuerst von den Früchten koste aus Liebe zur Erkenntnis. Denn der arbeitende Bauer, heißt

es (2 Tim. 2, 6), soll zuerst von den Früchten essen.» Wenn hier der überfließende Reichtum der göttlichen Wonne den Menschen nicht zum Sprechen kommen läßt, so beschreibt der hl. Augustin den Aufstieg vom Lärm der Kreatur zum Schweigen Gottes (*Confess.* 9, 25): «Wenn einem die Wirrnisse des Fleisches schweigen, schweigen auch die Bilder der Erde, der Wasser und der Luft, wenn die Himmelspole schweigen, wenn die Seele sich selber schweigt und über sich hinausgeht, indem sie nicht an sich denkt, wenn die Träume schweigen und die Offenbarungen der Einbildung, wenn jede Zunge und jedes Zeichen und alles Vergängliche vollkommen schweigt — denn wenn einer auf sie hört, so sprechen sie alle: ‚Wir haben uns nicht selbst geschaffen, sondern der Ewige schuf uns‘ (Ps. 99) — wenn sie nach diesen Worten schweigen, weil sie das Ohr zu dem emporgerichtet haben, der sie schuf, und er nun allein zu uns spricht, nicht durch sie, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort hören, nicht durch eine Zunge von Fleisch oder durch die Stimme eines Engels oder durch das Getön einer Wolke oder in rätselhaftem Gleichnis, sondern ihn selbst, den wir in diesen Dingen lieben, ihn selbst ohne diese hören, wie wir uns jetzt ausstrecken und in eilendem Gedankenflug die ewige, über allen bleibende Weisheit erreichen; wenn das festgehalten wird und alle andern weit tiefer stehenden Gesichte entfernt werden und dies eine seinen Beschauer entrückt und ganz in Beschlag nimmt und in den innersten Wonnen birgt, so daß das ewige Leben so beschaffen ist, wie es dieser Erkenntnismoment war, nach dem wir seufzten — ist das nicht die Erfüllung des Wortes:

„Gehe ein in die Freude deines Herrn“ (Matth. 25, 21)?»

Daß die christliche Liturgie selbst diesen im Innern der Seele sich bergenden Gedanken nicht fernsteht, daß sie ihnen vielmehr in ihrer Feier, soweit möglich, Ausdruck gegeben hat, haben wir oben gesehen, wo wir beobachteten, daß sie gerade den heiligsten Akt des Gottesdienstes, das Opfer, in dem Himmel und Erde sich aufs innigste berühren, in Schweigen hüllt. Aber auch wo sie redet und handelt, geht dies Reden und Handeln aus dem Schweigen mystischer Beschauung hervor. Sie selbst belehrt uns darüber in dem geheimnisvollen Texte, den sie am Sonntag in der Oktav von Weihnachten zum Introitus singt: «Als das All im tiefsten Schweigen lag und die Nacht die Mitte ihres Laufes erreichte, da stieg dein allmächtiger Logos, Herr, vom Himmel von seinem königlichen Sitze herab.» Die Worte stammen aus dem Buche der Weisheit (Kap. 18) und beschreiben zunächst das Herabkommen des Würgengels auf Ägypten. In der Weihnachtszeit gesungen, erinnern sie uns beim ersten Hören an die stille Weihenacht, in der Christus geboren wurde. Aber die Gegenüberstellung von Schweigen und Logos deutet Tieferes an. Sie zeigt uns, daß der göttliche Logos nur dort erscheinen kann, wo alles Irdische schweigt. Nacht muß es sein, wo das Licht Gottes aufstrahlt, Schweigen muß herrschen, wo Gottes Stimme vernehmbar werden soll. Der hl. Ignatios von Antiocheia nennt daher Christus den «Logos, der aus dem Schweigen hervorgegangen ist» (an die Magneten 8, 2).

Das Schweigen ist also eine Vorbereitung auf den göttlichen Logos, der sich in die Brust des

Menschen senkt und ihn zur Rede von Gott, zur Theologia begeistert. In diesem Sinne ist die ganze Liturgie ein Logos, der aus mystischem Schweigen hervorgeht; denn aus tiefer, stiller Beschauung der Mysterien Christi ist sie geboren und führt wiederum in die Tiefen des Reichtums Gottes ein. Deshalb auch ist sie ganz erfüllt von dem heiligen Geiste, wie Paulus sagt (Eph. 5, 19): «Sprechet miteinander in Psalmen, Hymnen und geistigen Lobgesängen; singet und psallieret in eurem Herzen dem Herrn.» In heiliges Schweigen gehüllte Begehung der göttlichen Heilstaten und das selige Verstummen des entrückten Geistes vor dem sich der Seele offenbarenden und ihr unaussprechliche Worte mitteilenden Herrn — beide werden zu eins in der christlichen Liturgie als Mysterienfeier.

---









113991

Casel

Die Liturgie...

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

